

A. lat. b.

2140

A. lat. 6. 2140

(Victorinus)

Schmid

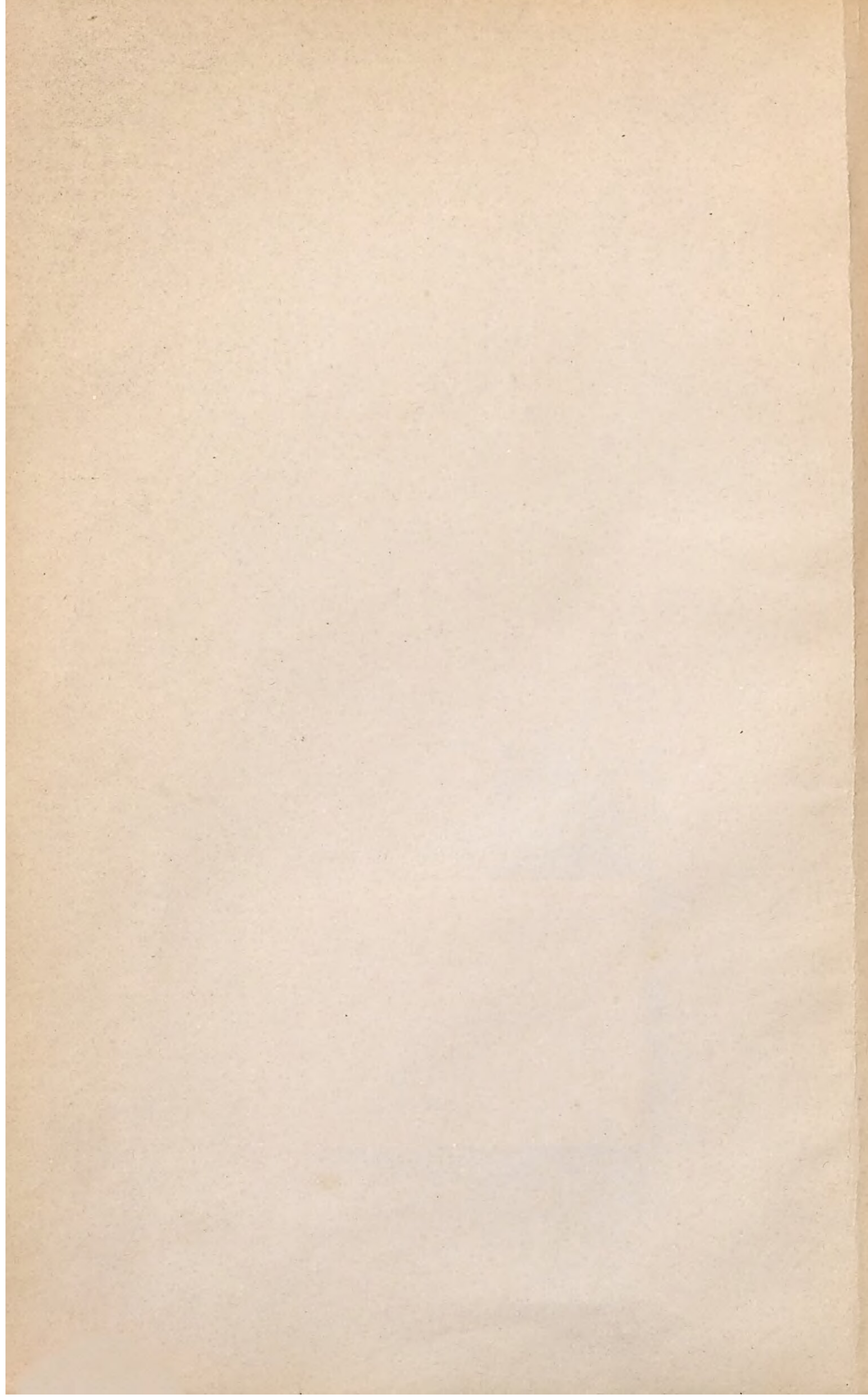
<36628088430018

S

<36628088430018

E, A

Bayer. Staatsbibliothek



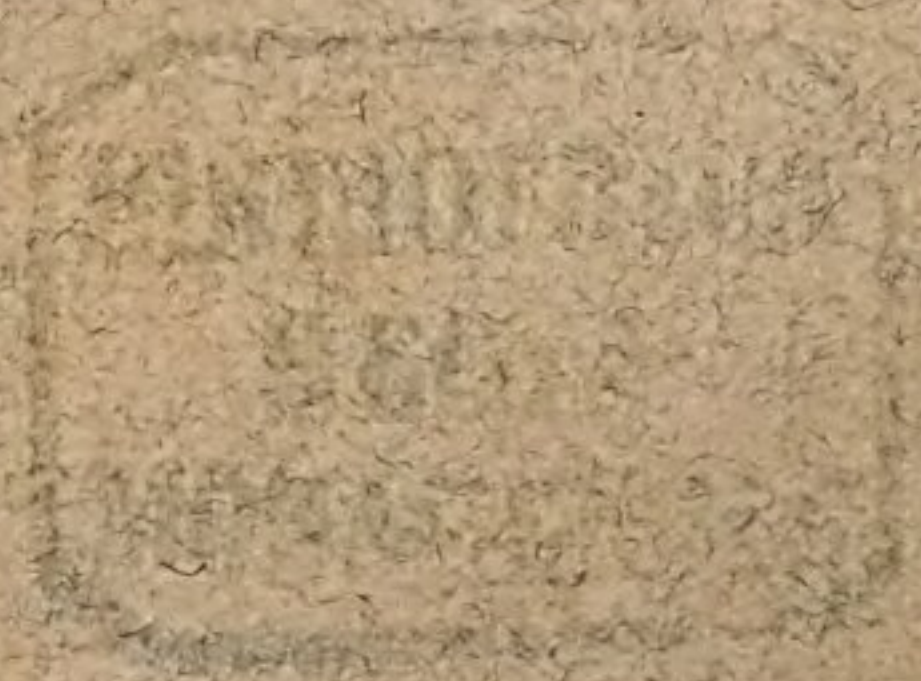
Marius Victorinus Rhetor
und
seine Beziehungen zu Augustin.

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung der Licentiatenwürde
vorgelegt der theologischen Facultät
zu Kiel

von
Reinhold Schmid
cand. theol.

In Commission bei **H. Eckardt, Kiel.**

KIEL.
Druck von Ernst Uebermuth.
1895.



Marius Victorinus Rhetor

und

seine Beziehungen zu Augustin.

R. Schmid,
cand. theol.

KIEL.

Druck von Ernst Uebermuth.

1895.



Einleitung.

Victorinus war bis vor kurzem in der Geschichte der Philosophie wie des Dogmas wenig beachtet. Ein Hauptteil seiner Schriften, der Kommentar zu den kleineren paulinischen Briefen, wurde erst vom Kardinal Mai zum erstenmal herausgegeben. Dazu gab es häufig Verwechslungen mit anderen desselben Namens, dem älteren Victorin von Pettau und dem späteren Rhetor von Massilia (Gennadius d. vir. ill. 61) und anderen.

Stehend ist bei allen so ziemlich, die sich mit Victorinus befasst haben, die Klage über seine Dunkelheit und über die Verderbnis des Textes.

Nachdem in der katholischen Wissenschaft früher Erörterungen über die Kirchlichkeit unseres Schriftstellers angestellt worden waren — Petavius¹⁾ citiert ihn mehrfach, rügt aber doch seine wenig katholische Haltung, Ceillier ist nicht sehr gut auf ihn zu sprechen²⁾ — wird er neuerdings z. B. in der Patrologie von Nirschl ausführlich besprochen und sehr günstig beurteilt. Die meisten neueren dogmengeschichtlichen Werke ignorieren ihn vollständig; Dorner, in der ersten Auflage seiner Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi (1839), nennt ihn als Vertreter derselben christologischen Anschauungen wie Hilarius. In der zweiten Auflage erwähnt er ihn nicht mehr. Baur ignoriert ihn ebenso, wie noch neuestens die Dogmengeschichte von Thomasius-Seeberg. Dagegen hat er in dem Dictionary of Christian Biography (London 1887), im Unterschied von Herzogs Realencyklopädie, ausführliche Behandlung gefunden, in einem Artikel von Gore. Noch vorher, 1880, hatte sich die Dissertation von Koffmane, de Mario Victorino, philosopho christiano (Breslau 1880) mit ihm befasst und nachher, doch ohne auf Gore bezug zu nehmen, G. Geiger

¹⁾ Petavius, de theol. dogm. I. lib. 2 pag. 93; lib. 7 pag. 200 etc.

²⁾ Ceillier, Auteurs sacrés, Bd. 6 S. 26 ff.

in den Schulprogrammen von Metten 1888 und 1889. Von diesen dreien ist weitaus die beste und gründlichste Arbeit die von Geiger, die mit grossem Scharfsinn das philosophische System des Victorinus entwickelt und den überzeugenden Nachweis führt, dass Victorinus nicht nur, wie Gore und wenigstens in schwächeren Ausdrücken auch Koffmane ausgesprochen hatten, durchaus von neuplatonischen Voraussetzungen ausgeht, sondern geradezu im Ganzen wie im Einzelnen ein vollständiges rein neuplatonisches System giebt. Dieses System dürfe als der genügende Beweis dafür gelten, dass die neuplatonische Philosophie in Rom seit der Zeit Plotins und Porphyrs nicht ausgestorben gewesen sei, was wir sonst nur aus indirekten Zeugnissen wissen. Vergl. Zeller, Philosophie der Griechen, III. Abt. 2. 1881. (Zeller zieht nur die logischen Schriften des Victorinus in Betracht.)

Insbesondere hat Geiger die Vergleichung mit dem System Plotins genauer durchgeführt und gerade auch in Einzelheiten unwiderlegliche Ähnlichkeiten nachgewiesen und kommt so zu dem Resultat, dass Victorinus in seiner Spekulation bei der einfacheren Form des plotinischen Systems gegenüber dem späteren Neuplatonismus stehen geblieben sei und dasselbe so ziemlich ungebrochen in seinen christlichen Schriften aufgenommen habe. Das trifft sachlich zusammen mit dem, was Gore als das Hauptinteresse an der Gestalt des Victorinus bezeichnet hat, dass er zum erstenmal die Resultate der gesamten neuplatonischen Philosophie in systematischer Weise mit dem christlichen Dogma zu verschmelzen gesucht habe. Diese Stellung des Victorinus wäre an sich schon interessant genug, wenn sich auch seine Bedeutung beträchtlich ermässigt dadurch, dass er in seiner Zeit so ziemlich unbekannt und unbeachtet geblieben ist, so hochangesehen er auch als Übersetzer und Kommentator aristotelischer und neuplatonischer Schriften, als Kommentator Ciceros, als Logiker und Grammatiker und in seiner persönlichen Wirksamkeit als Lehrer der Rhetorik gewesen ist. Seine christlichen Schriften erwähnt einzig Hieronymus, von zerstreuten Spuren bei Augustin abgesehen.

Weit interessanter aber ist der Mann geworden durch die Vermutung, die wie es scheint, Gore zum erstenmal ausgesprochen hat, dass seine Schriften auf Augustins Entwicklung von hervorragendem Einfluss gewesen seien. Diese Hypothese hat Harnack in der zweiten Auflage seiner Dogmengeschichte (Bd. III., S. 30 ff.) auf Grund des Artikels von Gore aufgenommen, seinerseits bekräftigt und dahin erweitert, dass er Victorinus geradezu als einen Augustinus

ante Augustinum bezeichnet und ihm einen entscheidenden Einfluss auf Augustin in der kritischen Zeit seiner Bekehrung zuschreibt, nach den beiden Seiten, dass Augustin hier die Verbindung von Neuplatonismus und Christentum kennen gelernt habe und in die Richtung auf Paulus und die paulinische Gnadenlehre gewiesen worden sei. Dieses Urteil hat Harnack in dem Artikel über die Lehre von der Seligkeit allein durch den Glauben (Zeitschrift für Theologie und Kirche 1891, S. 159) aufrecht erhalten und einiges über die paulinischen Gedanken bei Victorinus beigelegt, was in der Dogmengeschichte (III. S. 32) nur angedeutet gewesen war. Eine nähere Prüfung des Verhältnisses der beiden Männer, eine Untersuchung, ob sich der behauptete Einfluss des Näheren nachweisen lässt und was wirklich in Augustins Entwicklung auf diese Quelle zurückzuführen ist, dürfte von allgemeinerem Interesse sein.

Victorinus ist aber, trotz der drei angeführten ausführlicheren Darstellungen, noch ziemlich unbekannt, sein „System“, wenn man von einem solchen sprechen darf, noch nicht nach allen Seiten klar. Insbesondere erscheint er bei Geiger so sehr als ein neuplatonischer Philosoph, dass es recht eigentlich zweifelhaft wird, wie ein so vollständiges, entschieden neuplatonisches System in den Rahmen der christlichen Dogmatik gepresst werden konnte, und wie sich der Verfasser desselben als Christ und katholischer Schriftsteller fühlen und gar als Vorkämpfer der Kirche in einem dogmatischen Streit auftreten konnte, dessen ganze Formulierung von aller Philosophie weit ablag, und auch noch auf der Seite kämpfte, die ihm als Philosophen eigentlich nicht sehr sympathisch sein konnte. So wird einer sicheren Würdigung des Victorinus doch noch eine genauere Untersuchung des Zusammenhangs seiner Gedanken vorangehen müssen. Dabei wird vor allem auf das Nachdruck zu legen sein, was etwa für Augustin hätte von Wichtigkeit sein können. Es wird sich auch zeigen, dass neben der philosophischen Wurzel im Neuplatonismus die Verbindung mit vorangehender und gleichzeitiger christlicher Theologie keineswegs fehlt, und zwar mit griechischer Theologie, während auf Verbindung mit älteren lateinischen Vätern keine Spur hinzuweisen scheint. Ein litterarischer und geschichtlicher Abschnitt soll das Notwendigste kurz zusammenfassen.

I. Leben und Schriften des Victorinus.

Die Hauptquellen für die äussere Lebensgeschichte des Cajus¹⁾ Marius Victorinus, nach seiner Herkunft Afer genannt, sind Hieronymus und Augustin. Über seine philosophischen Schriften geben noch Auskunft Cassiodor und Boethius. Sonst ist von irgendwie wertvollen Nachrichten nichts erhalten. Doch sind wir über einige Daten seines Lebens sicher unterrichtet. Dass er zu Hieronymus' Jugendzeit in Rom Rhetorik und Grammatik docierte, geht aus Hier., comm. in ep. ad. Gal. praef. hervor, dass er als solcher grosses Ansehen genoss, besonders in höheren Kreisen der Gesellschaft, aus Augustin (conf. VIII., 3: *doctor tot nobilium senatorum, qui etiam ob insigne praeclari magisterii statuam in Romano foro meruerat.*) Wiederum aus Hieronymus (vir. ill. 101) steht fest, dass er schon ziemlich bejahrt gewesen sein muss, als er zum Christentum übertrat, was übrigens erst geschah, nachdem er sich längst innerlich als Christ gefühlt (conf. VIII. 4. Simplicianus erzählt von ihm das Wort, das er dem Drängen zum Übertritt entgegenhielt: *Noveris me Christianum jam esse*). Wann der offene Übertritt erfolgt ist, ist aus diesen Nachrichten nicht zu entnehmen, nur soviel, dass es vor dem Edikt Julians (362 gegeben) geschehen war, das den Christen das Lehren der Rhetorik verbot. Ob er dagegen im Jahre 359, wo ihn Hier. chron. als Lehrer der Rhetorik in Rom erwähnt, Christ oder Heide gewesen ist, geht aus dem Wortlaut nicht hervor (*Victorinus rhetor et Donatus grammaticus, praeceptor meus, Romae insignes habentur: e quibus Victorinus etiam statuam in foro Trajano meruit.*) Dagegen möchte ich aus Gründen, die sich aus Victorinus eigenen Schriften ergeben, den Übertritt früher ansetzen als gewöhnlich geschieht und

¹⁾ Der Name schwankt; doch scheint Cajus am wahrscheinlichsten (conf. Migne VIII. S. 994 und Teuffel, röm. Lit.-Gesch. 1890 Bd. II. S. 1031 ff.).

noch Geiger (S. 9) gethan hat, nämlich vor das Jahr 357. Wie lange er gelebt hat, ist wiederum ungewiss. Jedenfalls war er längst gestorben, als Augustin nach Rom kam, nach dem Eindruck der Erzählung in conf. VIII., 3 zu schliessen. Und es stimmt auch am besten mit dem Ausdruck des Hieronymus (vir. ill. 101), er sei im höchsten Greisenalter übergetreten, wenn man seinen Tod nicht erst in den Anfang der 80er Jahre setzt, wie es, die Richtigkeit der Lesart vorausgesetzt, nach einer Äusserung des Hieronymus scheinen könnte, die ihn noch mit Jovinian in Rom zusammen sein lässt. (Vergl. Migne VIII. S. 994.)

Die schriftstellerische Thätigkeit des Victorinus scheint ziemlich ausgedehnt gewesen zu sein; in seinen philosophischen und theologischen Schriften redet er oft von anderen Büchern, die er geschrieben, so dass eine Menge solcher sich als wahrscheinlich konstruieren lässt. (S. darüber Koffmane S. 4, 8—9; dort sind 16 Werke theologischen Charakters gezählt.) Von rein philosophischen Schriften¹⁾, um von den grammatischen abzusehen, ist nur erhalten das früher dem Boethius zugeschriebene Buch de definitionibus²⁾, dazu ein Kommentar zu Cicero de inventione. Die meisten sonst mit Namen bekannten sind Übersetzungen und Kommentare zu Aristoteles und Cicero. Nichts, mit Ausnahme der einen *εἰσαγωγή* des Porphyry zu Aristoteles *περὶ πέντε φωνῶν*, scheint sonst bekannt zu sein von den Übersetzungen neuplatonischer Werke, die Augustin (conf. VIII., 3) erwähnt. Welche es gewesen sind, darüber lassen sich nur Vermutungen anstellen. Von den christlichen Schriften unzweifelhaft echt von unserem Victorinus Afer sind die vier Bücher adversus Arium mit dem Vorwort oder Nachwort de *ὁμοουσίῳ* recipiendo und das Buch de generatione verbi divini, zusammen mit den drei hymni de trinitate so eigentümlich in Stil, Terminologie und Inhalt, dass sie notwendig als zusammengehörig angesehen werden müssen; die erstgenannten sind von Hieronymus bezeugt (vir. ill. 101), ebenso der Kommentar, oder die Kommentare — commentarius in apostolum sagt Hieronymus — zum Philipper-, Galater- und Epheserbrief, wozu vielleicht noch andere verloren gegangene gehört haben. Die Kommentare tragen auch die Züge der Verwandtschaft mit den übrigen Schriften unverkennbar an sich.

¹⁾ Die beste Übersicht giebt Teuffel, röm. Litter.-Gesch. 1890, Bd. II. S. 1031 ff.; in anderen Litteraturgeschichten finden sich nur zerstreute Notizen.

²⁾ Gedruckt neuestens in Stangl, Tulliana et Mario-Victoriniana, München 1888. (Programm).

Von zweifelhafter Echtheit sind:

1. Die Schrift adv. Justinum Manichaeum, in den Handschriften ohne Namen, weder von Hieronymus noch von sonstigen Zeugnissen des Altertums erwähnt. Denn die Notiz, die bei Migne dafür angeführt wird (VIII. S. 995) aus auctor incertus ad Isidorum et Ildefonsum verrät schon dadurch eine gewisse Verwirrung, dass sie den Victorinus episcopus heisst, wie auch Cassiodor offenbar irrtümlicherweise gethan hat; und dann heisst es dort: *composuit et ipse, per libros duo opuscula unum adv. Manichaeos aliud autem adv. Marcionistas*. Das kann also nicht auf das vorliegende Buch gehen. Geiger spricht daher die Schrift entschieden dem Victorinus ab, Koffmane dagegen hält die Echtheit aufrecht aus Gründen des Stils und des Inhalts, ebenso Gore. Ich halte es auch für eine sehr annehmbare Hypothese, dies Schriftchen unserem Victorinus zuzuweisen. Es ist zwar wesentlich einfacher und leichter verständlich geschrieben als die libri adv. Arium; aber dass Victorinus auch anders schreiben konnte als in diesen Büchern, kann ein Blick in die definitionibus oder den Rhetorikkommentar zeigen. Im übrigen finden sich adv. Justinum dieselben Gräcismen, Einflechtung griechischer Worte, der rhetorische, sententiöse Ton, dieselben Anschauungen von Gott und der Welt, nur der Tendenz gegen die Manichäer entsprechend weniger auf die innertrinitarischen Verhältnisse gerichtet, als auf die Beziehung Gottes zur Welt und zum Bösen insbesondere.

2. De verbis scripturae: factum est vespere et mane etc., eine kurze, fragmentarische Erläuterung der ersten Verse der Genesis, durchaus nach dem Wortsinn ausgelegt, erörtert die Frage, ob die Schöpfung abends oder morgens begonnen habe. Es liegt also eine ganz wörtliche Auffassung des Schöpfungsberichts mit bewusstem Gegensatz gegen allegorische Auslegung zu Grunde. Dazu scharfer Gegensatz zwischen Vernunft und Autorität der geoffenbarten Schrift. Wenn auch die Philosophen sagen, dass die Finsternis nicht substantiell sei, so sage doch die Schrift anders: *absit nobis cum illis aliquid sentire, quando scriptura dicat Deum creasse tenebras et fecisse coelum. Quod ergo a Deo fit, substantivum esse creditur*. So konnte nur einer schreiben, der mit der Philosophie gebrochen hatte. Und vollends gerade in diesem Punkt konnte ein neuplatonischer Philosoph nicht nachgeben. Eine Behauptung wie die der Substantialität der Finsternis, die ja identisch ist mit allem Übel und Bösen, konnte ihm nur manichäisch erscheinen, wie sie hier

zweifellos nicht gemeint ist. Insbesondere ist das ein direkter Widerspruch zu adv. Just. Man; dort wird deutlich und ausdrücklich diese Meinung abgelehnt cap. 10 und 16. (*Ne sane conteris mali impulso esse, qui in vitia se praecipitet, quasi existentis alicujus aut orti ,factive substantia'*). Man wird also besser thun, dieses Schriftchen bei Seite zu lassen.

3) Der Traktat de physicis, von Mai mit den Kommentaren herausgegeben und Victorinus zugeschrieben, wird aus verschiedenen Gründen von Gore und Koffmane, dem Geiger und Teuffels Litt.-Gesch. gefolgt sind, als nicht victorinisch abgewiesen. Mai fand den Stil dem des Victorinus ähnlich, die anderen alle das Gegenteil. Mir scheint hier auch keine ausgesprochene Verwandtschaft mehr zu bestehen, weder in Stil noch Inhalt. Insbesondere stimmt nicht zu Victorinus die Art, wie der Gegensatz zwischen Gott und Natur ausgedrückt wird cap. 1—3 (*vim infert naturae*). Dagegen sei ausdrücklich bemerkt, dass die Christologie und die Freiheitslehre (gegen Gore, Dict. of Chr. Biogr. Bd. 4, S. 1136) dieses Traktats, auch die allegorische Exegese selbst in Verwendung zur Argumentation (gegen Koffmane S. 7) sehr gut zu Victorinus stimmen würden (vgl. adv. Ar. I., 62 u. f.)¹⁾.

Endlich wäre noch zu erwähnen eine Anzahl Gedichte, die bei Teuffel aufgezählt sind, aber mit unserm Victorinus nichts zu thun haben (s. Gore pag. 1130). Gegen Hückstädts Versuch (das pseudotertullianische Gedicht adv. Marcionem, Leipzig 1875), das Gedicht gegen Marcion unserem Victorinus zuzuschreiben, wendet sich Koffmane S. 35. Diese Hypothese wird auch neuerdings von Oxe in prolegg. de carmine adv. Marcionitas, Leipzig 1889, abgewiesen.

Über die Abfassungszeit lässt sich bei den Kommentaren nichts aussagen. Dagegen enthalten die libri adv. Arium eine ziemlich genaue Zeitbestimmung, die seither noch niemals herausgefunden worden ist, und geben damit auch einen Anhaltspunkt für die Zeit des Übertritts unseres Schriftstellers. Die erste der christlichen Schriften ist zweifellos de generatione v. d., ein Antwortschreiben auf die an Victorinus gerichtete Abhandlung des Arianers Candidus de generatione divina (bei Migne VIII., 1014). Auf die Antwort des Victorinus teilt Candidus zwei Briefe von Arius und Eusebius mit, die auch sonst bekannt sind, (VIII., 1035), gegen welche dann Victorinus sein grösseres Werk geschrieben hat. Diese Ordnung geht

¹⁾ Diese Schriften sind alle zusammengestellt bei Migne, P. C. ser. lat. VIII., S. 999—1310, nach welcher Ausgabe im folgenden citiert ist. Im übrigen sei über Texte und Ausgaben auf Koffmanes Zusammenstellung verwiesen.

klar hervor aus adv. Ar. I., 1: *In primo sermone hujus operis et multa et fortiora etiam horum* (als in den Briefen von Arius und Euseb) *o amice Candide proposita atque tractata abs te sunt; quae quanquam ut oportuit dissoluta sunt, tamen idcirco ista ex eorum epistolis audire volumus, ut dum haec omni refutatione convincimus, illa quoque ex istorum refutatione vincamus.* Dass diese Bücher noch unter Constantius geschrieben sind, ergibt sich aus II., 13, wo es vom Konzil von Nicäa heisst: *probatum est ab imperatore imperatoris nostri patre.* Ungefähr stimmt dazu die Angabe nach der wahrscheinlicheren Lesart, I, 28 dass das Konzil vor 40 Jahren gehalten worden sei, das 40 als abgerundete Zahl verstanden. Auf eine bestimmtere Situation weist die Polemik gegen die Homöusianer, die allerdings dadurch verdeckt ist, dass im überlieferten Text nirgends das Wort *ὁμοιούσιος* steht, sondern überall, wo es dem Sinn nach stehen sollte, durch *ὁμοούσιος* ersetzt ist. Und doch ist die ganze polemische Spitze der Bücher eigentlich ebenso sehr gegen den Homöusianismus gerichtet, wie gegen Arius und die Arianer. (Vergl. de *ὁμ.* recip. 4: *Haec adversus eos, qui, similem substantiam dicunt; sed et multa praeterea, quae plenius uberiusque tractata sunt contra eos tractatus, quos ipsi miserunt.* Nam de illis non loquendum, qui dissimilem dicunt (d. h. die extremen Arianer). Am Anfang desselben Schriftchens ist gesagt, dass man eigentlich schon eines Sinnes sei, nur um das böse Wort *ὁμοούσιος* handle es sich noch, das doch unvermeidlich sei, um arianische Neigungen abzuschneiden. Dazu ist eine starke Agitation im Gange für das *ὁμοιούσιος* oder wenigstens gegen *ὁμοούσιος* (vergl. oben de *ὁμ* rec. 4), es werden Traktate in diesem Sinne verbreitet, ebenso de *ὁμ* rec. 3, oder Ar. I., 29: *sic sapiunt et Afri et Orientales omnes, quare igitur scribis ad illos, ut ejiciant a sancta Ecclesia ὁμοούσιον.* Wer da angeredet ist, ist unklar; nach I., 28 war er Bischof (*forte tu tunc patrone dogmatis non solum in vita, sed episcopus fuisti*). Es kann nicht Candidus gemeint sein, der war ja entschiedener Arianer, jener Briefschreiber und Bischof aber muss nach I., 24 — 29 Homöusianer gewesen sein.

Noch genauer ist die Situation gezeichnet, wenn weiter gesagt wird I., 28, dass das homöusianische Dogma, das man früher nur vom Hörensagen gekannt, jetzt aufgekommen sei, nachdem der Kaiser in Rom gewesen: *Hoc enim dogma nunc expergefactum est, et quidem olim rumoribus jactatum, quod non oporteat*

*dici ὁμοούσιον, sed magis ὁμοιούσιον*¹⁾: *nunc inventum hoc dogma.* Ganz richtig wird bemerkt, dass es in Nicäa nicht vorhanden gewesen sei: *forte tunc tu, patrone dogmatis, non solum in vita, sed episcopus fuisti; tacuisti et tu et socii tui... et toto tempore postea usquequo imperator Romae fuit praesto audisti multa contraria, conviva existens istorum hominum quos nunc anathematizas... An coactus a magistris legatus venisti in defensionem prodicionis?* Was da für ein Verrat gemeint ist, ist klar, wenn weiter unten die bekannten Verräter Ursacius und Valens als die Hauptvertreter der Sache genannt sind. Die Situation ist diese: Die Ankunft des Kaisers in Rom hat den Homöusianismus hier plötzlich in Flor gebracht, dass sich Leute fanden, die ihn energisch verteidigten und für ihn agitierten. Das weist auf die Mitte der 50er Jahre (vgl. Harnack II. 244 ff.) auf die Zeit, wo Constantius der Kirche mit Gewalt wenigstens die Verurteilung des Athanasius abgenötigt hatte, wo durch die kaiserliche Politik alle Formen begünstigt wurden, nur nicht die strenge Orthodoxie. Speziell in Rom ist Constantius 356 oder 57 gewesen.

Und vollends ganz bestimmt weist in diese Zeit eine andere Notiz bei Victorinus adv. Ar. II., 9: *Etenim quia non intelligitur (ὁμοούσιον) et scandalum facit, tollendum et de fide et tractatu, aut certe latine dicendum... Num si οὐσίαν in Deo negatis, ὁμοούσιον ideo tolli vultis quia οὐσίαν fatentur?... Si autem et Basilius*²⁾ *ὁμοιούσιον dicit et ,hoc quoque nomen adversum vobis' est et ideo ,et hoc repudiatis', quia semel οὐσίαν negatis in Deo...* Da sind Leute gemeint, die beide Ausdrücke ὁμο und ὁμοιούσιος gleichermassen ablehnen, denen daher Victorinus die Konsequenz zieht, dass sie überhaupt οὐσία in Gott verleugnen. Dazu vergleiche man de ὁμ. rec. 6: *Sed illi vos fallunt, qui non intelligentes modum generationis dicunt: ,Nativitatem Domini quis enarrare' potest,* die energische Verteidigung, dass das ὁμοούσιος durchaus nicht unverständlich sei II., 9, schriftgemäss II., 8 und sonst, so wird man entschieden erinnert an das Decret der Synode von Sirmium von 357, bei der auch Ursacius und Valens zugegen waren. Hilarius de syn., 11: *„Quod vero quosdam aut multos movebat de substantia, quae graece usia appellatur, id est ,homo-*

¹⁾ Hier ist der Text bei Migne, beidemale ὁμοούσιος, hervorragend sinnlos. Die Klage über Verdorbenheit des Textes kehrt bei allen wieder, die sich mit Victorinus beschäftigen haben.

²⁾ Der von Ancyra ist gemeint, der Homöusianer, wie auch I., 45; II., 10.

usion', aut quod dicitur ,homoeusion', nullam omnino fieri oportere mentionem', nec quemquam praedicare, ea de causa et ratione, quod nec in ,divinis scripturis' contineatur, et quod super hominum scientiam sit, ,nec quisquam possit nativitatem Filii enarrare', de quo scriptum est: Generationem ejus quis enarrabit. Vielleicht dürfte auch noch zum Anfang von de *ôμ. rec.* „*omnes recte intelligimus, non tamen jungimur*“ aus diesem Dekret zu vergleichen sein, wie das allen gemeinsame hervorgehoben wird: *Nulla ambiguitas est majorem esse Patrem, nulli potest dubium esse etc.*, denn an der Subordination brauchte Victorinus keinen Anstoss zu nehmen; das konnte für ihn wirklich die gemeinsame Grundlage des Verständnisses sein.

Das alles scheint mir unzweideutig zu beweisen, dass Victorinus die ganz bestimmte Situation des Jahres 357 mit dem Konzil von Sirmium, dessen Verbot beider Ausdrücke *ôμo* und *ôμοιούσιος*, mit den darauffolgenden Ereignissen in Rom, dem Wachsen des Homöusianismus oder doch des Widerstands gegen die orthodoxe Formel unter kaiserlichem Schutz, im Auge hat, dass er also in diesem gefährlichen Zeitpunkt, wo die orthodoxen Bischöfe des Abendlandes wie Hilarius und Liberius von Rom selbst im Exil weilten, seine Stimme für den nicänischen Glauben erhob und zwar in seinem strengsten, ursprünglichen Sinne. Das hätte er jedenfalls nicht gethan, wenn er nicht bereits offen Christ gewesen wäre. Er hätte auch nicht mit so viel Bekanntschaft mit christlicher Litteratur und Ketzerei schreiben können, wenn er nicht vorher schon geraume Zeit sich damit beschäftigt hätte, was er ja auch nach Augustin (conf. VIII., 3) schon lange her gethan hatte. Jedenfalls aber muss der Übertritt so lange vorher erfolgt sein, als hinreichte, die erste Polemik gegen Candidus zu führen und die Bücher *adv. Arium* wenigstens vorzubereiten, um ihnen dann vielleicht nachträglich die Tendenz gegen das sirmische Dekret und den Homöusianismus zu geben, besonders durch das angehängte de *ôμ. rec.*, da ja die Adresse ursprünglich an Candidus den Arianer lautet. Wenn man noch bedenkt, dass zu jener Zeit die Orthodoxie im Abendland nicht sehr viele litterarische Vertreter hatte, dass von diesen z. B. Hilarius gerade damals im Orient sich dem Homöusianismus näherte, so erscheint Victorinus auch nach dieser Seite hin eigenartig genug.

Um so mehr drängt sich die Frage auf, wie gerade er, der Rhetor und Philosoph, dazu gekommen ist, sogleich nach seiner Bekehrung mit solcher Energie in den kirchlichen Streit einzugreifen.

Mit Bestimmtheit wird sich darüber bei dem Mangel an Nachrichten wenig sagen lassen. Aus den bekannten Titeln seiner Schriften geht hervor, dass er sich viel mit Aristoteles und Cicero und dann mit Neuplatonikern beschäftigt hat. Aber da wir über die Zeitfolge derselben keineswegs unterrichtet sind, so lässt sich nur etwa vermuten, dass er von den beiden ersteren ausgegangen, später zu den Neuplatonikern gekommen ist. Ob er in den Zusammenhang einer lebendigen neuplatonischen Schultradition hineingehört (Geiger S. 108), wie sie vielleicht noch von Plotin und Porphyry her in Rom bestand, ist um so ungewisser, als wir nicht wissen, wann und wie und in welchem Stadium seines Lebens er nach Rom gekommen ist. Ebenso ungewiss ist, welcher Richtung des Neuplatonismus er angehörte.

Nach Augustin (conf. VIII., 3) war er „*sacrorum sacrilegorum particeps, quibus tunc tota fere Romana nobilitas inflata aspirabat populo jam et omnigenum deum monstra et Anubem latratorem . . . quae ista senex Victorinus tot annos ore terri-crepo defensitaverat*“ d. h. er wäre demnach auch zur Teilnahme an dem modischen Aberglauben und Synkretismus der Zeit geführt worden, in dem das wankende Heidentum seine letzte Stütze suchte. Das würde mehr dem Geist der Schule Jamblichs entsprechen. Freilich findet sich in den Werken des Victorinus keine Spur von phantastisch-abergläubischen Vorstellungen, vielmehr ganz charakteristische Zeichen einer nüchternen, ans rationalistische streifenden Denkweise.

Er ist auch nach einer anderen Seite nicht soweit gegangen wie Plotin und alle Neuplatoniker vor ihm und Augustin und unzählige Mystiker nach ihm, die die höchste Erkenntnis Gottes oder das Einswerden mit Gott nicht in dem vernünftigen Denken, sondern in der über das Bewusstsein hinausliegenden ekstatischen Anschauung fanden. Ihm ist überall die scientia das Höchste; die vernünftige Seele kann Gott erkennen, obgleich das ja nach dem streng neuplatonischen und auch nach seinem Gottesbegriff nicht möglich ist. Er ist also kein Mystiker, in dieser Beziehung ähnlich Clemens von Alexandrien¹⁾. Es ist nur die gewöhnliche, ganz anders

¹⁾ Strom V., 11, 74 δυνατόν δὲ καὶ τῷ διαλέγεσθαι τὸ καταμαντεύεσθαι τοῦ θεοῦ, εἰὰν ἐπιχειρῇ τις ἄνευ πασῶν τῶν αἰσθήσεων διὰ τοῦ λόγου ἐπ' αὐτὸ ὃ ἐστὶν ἕκαστον ὁρμᾶν καὶ μὴ ἀποστατεῖν τῶν ὄντων . . . vergl. Bigg, The Christian Platonists of Alexandria 1886, S. 65—66. Es ist bei Cl. dieselbe Inkonsistenz.

gemeinte Auskunft der kirchlichen Dogmatik, mit der sie sich schliesslich vor allen Widersprüchen rettet, wenn er an manchen Stellen die Unerkennbarkeit und Unergründlichkeit Gottes, speciell der Trinität, stark hervorhebt (de gen. v. d., I „*de Deo dicere supra hominum audacia est*“.¹⁾ Ganz besonders ehrlich ist das Geständnis, das ihm einmal entschlüpft, während er sich doch so sehr abmüht, das *ὁμοούσιον* als die allervernünftigste und selbstverständlichste Sache von der Welt zu beweisen, dazu als schriftgemäss und die kirchliche Lehre absolut gegen Missverständnisse sicherstellend („*ὁμοούσιον adstruere*“ I., 29) — das Geständnis „*incomprehensibile enim est et habet multas contradictiones*“ I., 18²⁾. Hier findet er sogar den Vorzug des *ὁμοούσιος* in seiner Unbegreiflichkeit und kommt, wie de gen. 30 schliesslich auf den Glaubensgehorsam hinaus. Warum hat er denn diese widerspruchsvolle Lehre gewählt, wenn er doch, wie aus allem hervorgeht, mit der Philosophie nicht gebrochen hatte, sondern, jener Äusserungen ungeachtet, gerade für seine vernünftige Spekulation hier erst das rechte Feld und das höchste Ziel zu finden glaubte? Wenn er auch das Ziel mit Hilfe der Spekulation erreichen wollte, so hat ihm doch die Spekulation selbst offenbar das Ziel nicht gestellt³⁾, sondern es ist ihm anderswoher aufgedrängt worden. Oder die orthodoxe Lehre wird ihm etwas mehr gewesen sein als das, was er in dem erhaltenen Kommentar zu Cicero de inventionem⁴⁾ unter Dogma versteht, eine „*opinio philosophorum*“.

Wie ist es also zugegangen bei seiner Bekehrung? Die Verwandtschaft von Christentum und Neuplatonismus war ja gewiss sehr gross, so dass Übertritte von der einen zur andern Seite nicht selten waren. Doch empfand man auch an einem Punkte einen durchgreifenden Gegensatz, eine deutliche Scheidelinie. Es ist derselbe Gegensatz, den Celsus und Porphyrius empfunden hatten, dem Augustin so oft Ausdruck verliehen hat, z. B. conf. VII. 18, wo er von einem der von Victorinus übersetzten Bücher der Platoniker sagt, dass er darin zwar Gott und sein Wort gefunden habe, nicht aber, dass das Wort Fleisch geworden. Dieser Gegensatz musste noch gesteigert werden, seit durch das Nicänum unzweideutig festgestellt war, dass nicht etwa ein Mittelwesen zwischen Gott und Mensch in Christus Fleisch geworden sei, sondern die wesentliche

1) Ad. Just. I „*amens et insanum*“ und ähnliche Stellen.

2) Ebenso adv. Ar. II., 11: *An durum illud est? sed necessario fatendum est.*

3) Anders Geiger.

4) Orelli, Cicero, Bd. V., I S. 92.

Gottheit selbst in ihrer ganzen Fülle. Denn das neuplatonische System war ja eben auf reinliche Scheidung zwischen dem ewig ruhenden Sein der Gottheit und dem endlich veränderlichen, nichtigen Sein angelegt. Daher steigerten sie den Begriff Gottes bis in die unendlichste Ferne und Transzendenz und, wenn auf der einen Seite alles in Gott war und sein Wesen, sofern es überhaupt Wesen hatte oder „Sein“ war, nur in Gott und aus Gott hatte, so fiel doch von der andern Seite Gott nicht mit der Summe des geteilten Seins zusammen, sondern er war noch etwas darüber für sich selbst, wenn man auch über das Sein Gottes für sich nichts weiter zu sagen wusste als die pure Negation, dass er alles das andere nicht sei. Zwischen dem unendlich Überseienden aber und dem geteilten, veränderlichen Sein ist keine unmittelbare Beziehung mehr möglich; es mussten Mittelstufen, Mittelursachen eintreten, ein Gedanke, der so beherrschend war, dass sich selbst Väter des orthodoxen Dogmas wie Alexander nicht davon frei machen konnten (vergl. Alexander ep. I. 11 *μεσιτεύουσα φύσις μονογενής* für den Sohn). Sind hiermit die neuplatonischen Systeme richtig charakterisiert, so ist gewiss Harnack im Recht, wenn er Dogmengesch. III. 26 bemerkt, dass die Lehre von der Homousie des Menschgewordenen, auf ganz anderem Boden und aus anderen Voraussetzungen erwachsen, dem philosophisch gebildeten Griechen der Zeit d. h. dem Neuplatoniker ein Ärgernis und eine Thorheit sein musste.¹⁾

Sie warf ja das ganze schöne System absteigender Stufen der Gottheit über den Haufen und schien unvermeidlich die höchste Ursache selbst in die Veränderlichkeit hereinzuziehen, das Ruhende und das Bewegte, das Viele und das Eine zu identifizieren. Ist dem so, so wird es sich auch bei Victorinus um derartige Fragen gehandelt haben. Und ich glaube, wir haben einen direkten Hinweis darauf bei Augustin. In der ganzen Auseinandersetzung mit den Neuplatonikern in de civ. Dei. VIII. ist zwar der Name des Victorinus nicht genannt, so schön es doch gewesen wäre, gerade ihn als nachmaligen christlichen Schriftsteller gegen seine eigenen früheren Gesinnungsgenossen ins Feld zu führen. Aber in X. 29 wird eine Anekdote mitgeteilt, die Augustin von Simplicianus hatte, durch den ja überhaupt seine Bekanntschaft mit Victorinus vermittelt war: „*Quod initium s. Evangelii cui nomen est secundum Johannem quidam Platonius, sicut a sancto sene*

¹⁾ Ähnlich urtheilt Zeller III. 2. S. 505.

Simpliciano qui postea Mediolanensi ecclesiae praesedit episcopus, solebamus audire, aureis conscribendum et per omnes ecclesias in locis eminentissimis proponendum esse dicebat. Sed ideo viluit superbis Deus ille magister, quia Verbum caro factum est et habitavit in nobis“. Das ist ganz in dem Ton erzählt, in dem die Erzählungen des Simplicianus über Victorinus in den Confessionen wiedergegeben sind, und die Anekdote muss offenbar damals auf Augustin einen starken Eindruck gemacht haben, wenn er sie nach so vielen Jahren noch im Gedächtnis hatte, als er de civ. Dei schrieb. Dass ihn aber die Geschichte des Victorinus tief beschäftigt hat, geht aus den Confessionen hervor.

So ist es vielleicht nicht unbegründet, obige Erzählung auf Victorinus zu beziehen und wirklich anzunehmen, dass bei seiner Entscheidung für das Christentum eben alles an dieser Lehre hing, dass er, wie Augustin von sich sagt, bei den Neuplatonikern zwar fand, wohin man gehen müsse, nicht aber den Weg dahin. Um so begreiflicher wird dann, dass er nach seinem Übertritt gerade diese Lehre von der Inkarnation bzw. die diese sicher stellende und verbürgende Lehre von der vollen Homousie des Sohnes mit dem Vater mit Eifer vertrat.

Doch ist nicht zu übersehen, dass die Erzählung in Augustins Confessionen stark augustinisch gefärbt ist, was zum Teil gerade ihren grossen Reiz ausmacht. Daran dass Victorinus seinen Übertritt zum Christentum als eine Demütigung des natürlichen Menschen empfunden hätte (*non erubuit esse puer Christi tui*), findet sich bei ihm selbst keine Spur. Der ganze Vorgang hat sich bei ihm offenbar ruhig und allmählich abgespielt, ohne hartes Aufeinanderplatzen der Gegensätze und mehr auf dem philosophisch-theoretischen Gebiet, so dass er nicht die Philosophie verleugnen musste, wenn er das Christentum annahm. Das sieht man nicht nur aus der Gestalt seiner Theologie, sondern auch aus der Äusserung, die uns Augustin von ihm berichtet (conf. VIII., 2.), dass er nach eingehendem Studium der christlichen Litteratur zur Überzeugung der höheren Wahrheit des Christentums gekommen war, aber dann genug hatte, dass er für sich selbst die Wahrheit besass, auch eine gewisse Scheu vor den Kirchenmauern zeigte. Das hat sich doch geändert; er hat auch den letzten Schritt gethan und wenn wir oben den richtigen Punkt getroffen haben, war er damit zum Vorkämpfer der Orthodoxie bestimmt, die gerade zur Zeit seines Übertritts in grosser Gefahr stand.

II. Die theologischen Anschauungen des Victorinus.

A. Seine Stellung zu Dogma, Schrift und Kirche.

Jene Denkweise, die sich in dem Worte aussprach: „*ergo parietes faciunt Christianos*“, (Aug. conf. VIII., 2), eine Denkweise, der alle äusseren Formen gleichgültig waren, gegenüber dem persönlichen Besitz der Wahrheit, hat sich doch nicht fortgesetzt bei Victorinus. Sonst wäre zwar vielleicht ein Übertritt möglich gewesen um der äusseren Verhältnisse willen, niemals aber hätte er daraus den Trieb genommen, nicht nur seinen Freund Candidus zur Orthodoxie zu bekehren, sondern auch allgemein in den kirchlichen Streit der Tage einzugreifen, obgleich Laie und seines Zeichens Philosoph und Professor der Rhetorik. Der spätere Victorinus, soviel oder sowenig von neuplatonischer Philosophie ihm noch anhängen mag, steht und lebt im Dogma der Kirche. Der Neubekehrte ist interessiert für Ketzerbestreitung wie nur je ein in der Orthodoxie aufgewachsener und altgewordener Streiter. Nicht nur die Arianer und Homöusianer, seine nächsten Gegner, trifft sein Zorn, auch nicht weniger den Photin und Marcellus und den Samosatener (z. B. adv. Ar. I, 28), die Symmachianer (ad Gal. 1155 B.), den Valentin (adv. Ar. I. 16) und andere. Es ist nicht nur die Sache, sondern geradezu das Wort *ὁμοούσιος*, das er zum Schibboleth des Christentums macht. Dieses ist ihm nicht nur der beste und kürzeste Ausdruck des rechten Glaubens, der allen Irrtum ausschliesst, die von den Alten gesetzte Schutzwehr und Mauer gegen alle Häretiker (III. 19); es ist der Glaube selbst, der seligmachende katholische Glaube, der deshalb in den Kirchen je länger je mehr gehalten, geschrieben, getrieben und gepredigt werden soll (II. 12), „das der Glaube von Nicäa, der Glaube der Apostel, das der katholische Glaube — Friede sei mit denen, die

also denken, von Gott dem Vater und unserem Herrn Jesu Christo“. Oder IV. 33: *Haec nobis salus est, haec liberatio sic Patrem credere etc.* Das Wort selber wird religiös verwertet de $\delta\mu$. rec. 4: *Deus adesto pater et Deus domine Jesus Christus, ut sit in plebe tua $\delta\mu\omicron\upsilon\nu\sigma\iota\alpha$ per $\delta\mu\omicron\upsilon\nu\sigma\iota\omicron\nu$!* Freilich ist auch ihm nicht das Konzil von Nicäa eine unfehlbare Autorität, sonst würde er sich noch viel stärker darauf stützen müssen. Doch ist ihm das Zeugnis der 300 Bischöfe, der ausgezeichnetsten Kirchenmänner ihrer Zeit eine hervorragende Instanz dafür, dass auf seiner Seite das Recht des alten, einen, katholischen Glaubens ist, der immer derselbe war, ob er von vielen oder wenigen in alter oder neuer Zeit bekannt worden ist, I. 28. (*Sed quid differt sive triginta, sive septuaginta, sive amplius et sive saepius eadem fides in destructionem aliarum $\alpha\iota\gamma\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\omega\nu$ effecta est, una cum sit, et ab uno incipiens, et operata usque nunc*). Den Häretikern aber giebt er den Vorwurf der Neuheit, den sie seinem Dogma gemacht, seinerseits heim: „*nunc inventum hoc dogma*“ I. 28. Eine unfehlbare Autorität aber, die den Glauben befehlen könnte, giebt es nicht; das hält er zwar zunächst den Gegnern vor I. 29: „*oportuit et persuadere istis, non solum jussione sed rationibus et scripturis*“. Aber es gilt auch allgemein, weshalb sich ja Victorinus selber bemüht das zu leisten, was er von den Gegnern verlangt, das Andemonstrieren seines Dogmas. Denn wenn auch der Inhalt des Dogmas unabhängig von aller Vernunft durch Schrift und Tradition gegeben ist, so ist er doch rational. Hier kommen zwar Äusserungen in Betracht, wie die oben (S. 14) in anderem Zusammenhang erwähnten (*habet multas contradictiones*), oder; „*fidem habemus et dicimus, omnigenam tamen de te ignorationem habentes*“ de gen. 31, oder ähnliche. Aber das ist doch nicht so gefährlich gemeint; es ist einerseits nur der in Behandlung der Trinitätslehre übliche Ausdruck des bewundernden Nichtwissens, andererseits muss der Glaube, der für sich freilich feststeht, erst auf die Stufe der Erkenntnis gehoben werden. Ad. Eph. 1269 C.: *Ordo est, ut prior fides sit, qui enim credit, is ad scientiam venit. Sic enim scriptum est: credideritis tunc intelligetis.* Und es ist ja auch in Wirklichkeit keine so unmögliche Aufgabe Gott zu erkennen, adv. Ar. III. 6: *Deum intelligere difficile quidem, non tamen desperatum. Nam ideo nosse se voluit, ideo mundum et opera sua divina constituit, ut eum per ista omnia cerneremus.* Haben wir ja doch in uns den väterlichen $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, den von oben geschickten Geist, durch den Bilder ewiger

Ideen in unserer Seele leben, vermöge deren wir unsagbare Dinge, die unerforschlichen Geheimnisse göttlichen Willens und Wirkens erkennen (de gen. 1). Dabei ist zu beachten, dass der Inhalt des Glaubens und des Wissens ganz derselbe ist. Der Glaube hat schon ganz, was das Wissen sich bemüht zu durchdringen. Von einer philosophischen Geheimlehre, in der die strengen dogmatischen Begriffe aufgelöst und spiritualisiert würden, ist keine Spur. Es ist Victorinus völliger Ernst mit seinem katholischen Glauben. Wie er kein Mystiker ist, so auch kein Gnostiker.

Auch seine Stellung zur Schrift ist die gewöhnliche. Er hat seinem neuplatonischen System ganz das biblische Gewand gegeben, in das die kirchlichen Schriftsteller sich zu hüllen liebten, so dass scheinbar alles aus Bibelstellen herausgezogen und entwickelt wird. Er redet auch in der üblichen Weise von der Autorität der Schrift und zwar in ziemlich starken Ausdrücken. „*Si ut nomine sic et re Christianus est quispiam, necesse habet venerare scripturas* (de gen. 1.) oder *ne quis blasphemiter intelligens meum dogma dixerit, omnia enim a sancta scriptura et dicuntur et sunt* (I. 46). Darum unternimmt er auch den verzweifelten Versuch eines Schriftbeweises, nicht nur für das Vorkommen von substantia sondern auch für das *ὁμοούσιος*, wofür er wenigstens die anderen Composita *περιούσιος* und *ἐπιούσιος*¹⁾ aus dem Vaterunser beizubringen weiss und in der lateinischen Übersetzung consubstantialis (II. 8; I. 30; I. 59). Der Schriftbeweis für das ja immer im Vordergrund des Interesses stehende *ὁμοούσιος* ist im allgemeinen mit denselben Stellen geführt, wie bei andern antiarianischen Polemikern. Victorinus hat nicht nur die nächstliegenden johanneischen Hauptstellen wie Joh. 1, 1 ff ; 14, 9—10; 10, 30; 5, 26; 5, 19 etc. oder Stellen wie 1. Kor. 1, 24; Hebr. 1, 3; Kol. 1, 13—20 mit Athanasius gemeinsam, sondern auch fernerliegendes wie die Berufung auf den Eingangsgruss der paulin. Briefe: „Gnade sei mit Euch und Friede von Gott unserem Vater und unserem Herrn Jesu Christo“ adv. Ar. III. 17²⁾, die hauptsächlichsten alttestamentlichen Stellen³⁾ Jer. 23, 18. 22, IV. 6; Ps. 44, 2, de gen. 26⁴⁾; Ps. 2, 7: „heute habe ich dich gezeugt“ für die

1) Dieselbe Verwendung von *ἄριστος ἐπιούσιος* findet sich bei Athanasius vgl. Atzberger, Logoslehre des h. Athanasius, München 1880 S. 221.

2) Vgl. Athanasius Or. III. 11.

3) Siehe Atzberger S. 235 ff.

4) Athanasius Or. III. 60.

ewige Zeugung des Sohnes, de gen. 1¹⁾, Ps. 35, 10; Ps. 15, 10 etc. Gegen die Homöusianer Psalmstellen wie Ps. 88, 7; 85, 8; adv. Ar. II. 2.²⁾

Die Exegese des Victorinus ist besonders in den Kommentaren einfach, auf Ermittlung des Wortsinns unter Zuhilfenahme des griechischen Textes gerichtet. Er zeigt ungleich mehr Einsicht in Verhältnisse der apostolischen Zeit, den Streit des Petrus und Paulus, die Stellung des Jacobus, die Zustände in den Gemeinden, als andere Exegeten der Zeit und kümmert sich wenig um kirchlich oder dogmatisch bedenkliche Konsequenzen.³⁾ Andererseits liebt er es wieder, umfangreiche spekulative Erörterungen an die paulinischen Worte anzuhängen, die zeigen, wie sehr er doch dem Geiste derselben fernsteht. So ist wohl des Hieronymus ungünstiges Urteil⁴⁾ zu Stand gekommen, neben dem fatalen Umstand, dass unbestreitbar Victorinus ein Vorgänger des Hieronymus gewesen ist und zwar, soweit bekannt, der erste.

Ist so die Stellung des Victorinus zu Dogma und Schrift durchaus korrekt, so hat sich nach einer andern Richtung doch jene Stimmung gegenüber der Kirche⁵⁾ fortgesetzt, nämlich insofern, als ihm die Kirche niemals als Heilsanstalt, als Kultusgemeinschaft wichtig geworden ist, höchstens als Lehranstalt. Das Heil ist für den Einzelnen da; der Einzelne erkennt und glaubt. Ganz charakteristische Äusserungen finden sich darüber im Kommentar zum Epheserbrief, z. B. S. 1266: *Ecclesia id est membra Dei omnia, membra Christi, omnis anima mysteria ejus induta et in ipsum spem habens*. Ebenso 1277: *Ecclesia a Christo regitur id est omnis anima sancta et fidelis*. Das kirchliche Amt ist nur Lehramt, bestimmt, alle Seelen im Glauben zu erbauen, das ist der Sinn der Ausführungen S. 1274 und 1272—73, wo die *ministeria* auf eine Linie gestellt werden mit den Gaben, die Gott allen Gläubigen verliehen hat. Das *ministerium*, das kirchliche Amt, ist also eigentlich die Gabe der erbaulichen Rede. Daher ist auch *mysterium* nirgends unzweideutig vom Sakrament gebraucht, an unzähligen Stellen aber von dem Mysterium des Glaubens, dem Heilsplan Gottes in Christo, besonders der Menschwerdung, die das eigentliche grosse und tiefe

1) Athan. Or. IV. 24.

2) Atzberger, S. 236.

3) Vgl. die Behandlung von Gal. 4, 4,

4) In comm. ad. Gal. praef.

5) Vgl. oben S. 16.

Geheimnis der Gottheit ist. So ist auch von der Taufe die Rede in der gewöhnlichen Weise, dass durch sie die Wiedergeburt bewirkt werde; aber sie ist nicht sehr hochgestellt. S. 1262: *intelligamus istam, legitimam mandatorum Salvatoris disciplinam, uti renascatur homo per spiritum et aquam et sic Christi spiritum recipiat. -- Sed id ab hominibus et per homines.* D. h. hier erscheint die Taufe als die niedere, menschliche Form der Mitteilung des Geistes, gegenüber der höheren direkt von Gott ohne gesetzliche Formen durch Offenbarung, wie sie Paulus zu Teil wurde und wie sie heute noch geschehen kann (*quo in loco intellegi licet, Christianum ex revelatione fieri posse et maxime fieri*). Meist, wo die Taufe erwähnt ist, findet sich dabei ein Zusatz wie oben *per, spiritum et aquam*, oder die Zusammenstellung Wort und Sakrament, ad. Eph. 1287: *Christus semetipsum tradidit ut mundaret in lavacro aquae et in verbo ecclesiam*, ebenso 1288: *Ecclesia.. immaculata.. sancta in eo, id est, quod lavacro aquae et verbo mundatur.* Die Eucharistie kommt nur in einigen mehr oder weniger dunklen Andeutungen vor (s. Gore S. 1136). Aus dem Neuplatonismus hat Victorinus dieses ablehnende Verhalten gegen die Kirche als Heils- und Kultusanstalt nicht genommen. Dieser sah wohl im Mysterienwesen das Beste der Religion, pflegte und hegte es mit liebender Sorgfalt. Noch weniger wird es wohl den Anschauungen entsprechen, die in der römischen Kirche seiner Zeit herrschend waren. Wir werden diesen Zug als ihm persönlich eigen annehmen dürfen.

B. Der Gottesbegriff.

Der Gottesbegriff des Neuplatonismus war nach Abzug aller andern Prädikate, die bloß relativ von Gott ausgesagt werden können und sein Wesen nur inadäquat zum Ausdruck bringen, der der wirkenden Ursache, der *δύναμις πρώτη*¹⁾, erhaben über alles endliche und unendliche Sein, erhaben über Denken, Bewegung, Leben und Bewusstsein, das schlechthin Eine und Unveränderliche. Es ist derselbe Gottesbegriff, der den vielfach undeutlichen und widersprechenden Wendungen des Victorinus zu Grunde liegt. Adv. Ar. I. 33 heisst er Gott *principium omnium, quae sunt*, der allem, was ist, das

¹⁾ Zeller, S. 494.

Sein mitteilt (II. 4). Es ist Gottes Wesen, dass er als Ursache nicht allein selbst ist, sondern auch das viele alles, was durch seinen Willen ist (I. 22). Das wäre nun freilich noch nichts spezifisch neuplatonisches, wenn auch Wendungen gebraucht sind, wie die Neuplatoniker sie hatten. Gott als die erste Ursache von allem muss wohl jedem ernsthaften Denken über Gott zu Grunde liegen. Aber Victorinus ist dem Neuplatonismus auch in der weiteren Beschreibung der Gottheit gefolgt, die aus dem metaphysischen Grundsatz folgte¹⁾, dass die Ursache stets ausser der Wirkung sein und mehr sein müsse als das Verursachte, und hat demgemäss die Steigerung der negativen Prädikate soweit getrieben, dass er Gott auch jenseits von allen Begriffen, auch von Sein und Denken gesetzt hat. Gott kommt von den verschiedenen Arten des Seins und Nichtseins, des wahren Seins und des wahren Nichtseins, die in den ersten Kapiteln des Buches de gen. div. beschrieben sind, eigentlich keine zu, eben deswegen, weil er als der zureichende Grund von allem Sein alle Fülle der Realität in sich trägt. Als das supremum *ὄν* hat er doch die eine Art des Seins, nämlich das Nichtsein, de gen. 13, *per supralationem. Necessario Deum . . . supra omnem existentiam, supra omnem vitam, supra omnem cognoscentiam, super omne ὄν et πάντων ὄντων ὄντα; quippe inintelligibile, infinitum, invisibile, sine intellectu, insubstantiale incognoscibile: et quod cum super omnia nihil tamen de his quae sunt; et quoniam supra quae sunt, nihil de his quae sunt, μὴ ὄν, ergo Deus est*. Ebenso de gen. 2 oder adv. Ar. I., 49 nicht nur *sine substantia*, sondern auch *sine existentia, subsistentia, sine intelligentia: supra enim haec; selbstverständlich sine forma, figura, qualitate*.

Zum deutlichen Beweis, wo diese Aussagen herkommen, giebt sie Victorinus auch in dem ursprünglichen Griechisch wieder und heisst Gott *ἄνους, ἄζων, ἀνούσιος* II. 1, *ἀνύπαρκτος* IV. 23. Gott ist weder *ὑπόστασις* noch *οὐσία*, weder *existentia* (so meist bei Vict. für das sehr selten vorkommende *essentia* der sonstigen philosophischen Sprache) noch *substantia*. Insbesondere kann *substantia* eigentlich Gott nicht zukommen; denn *substantia* ist I. 30 im Unterschied von *existentia* oder *existentialitas*²⁾, dem reinen bestimmungslosen Sein, oder dem „Vorsein“, dem *solum esse quod subsistat*, definiert als

¹⁾ Zeller, S. 476 ff.

²⁾ Geiger, S. 18, deutet das Verhältnis der beiden Termini gerade umgekehrt, und sie werden auch in der That umgekehrt gebraucht, 1138 A. An dieser Verwirrung ist das *ὁμοούσιος* schuld, das eben *substantia* in Gott voraussetzt.

esse cum iis omnibus quae sunt accidentia, oder mit der volleren aristotelischen Definition, *quod subjectum est, quod est aliquid, quod est in alio non esse*; Bestimmungen, die im vollen Sinn nur auf das Einzelwesen anwendbar sind.¹⁾ Ganz dieselbe Definition von *substantia* findet sich adv. Ar. II. 4, wo zwischen *esse* = *existentia*, und *ὄν* = *substantia* unterschieden wird. „*Esse non continuo καὶ ὑπαρξίς est neque ὄν . . . ὑπαρξίς enim cum forma quod est esse . . . jam enim formatum esse substantia est . . . est enim ὄν figura quadam formatum illud quod est esse . . . omne enim quod est ὄν esse est cum forma: hoc et existentia dicitur et substantia et subsistentia: quod enim ὄν est, et existit et subjectum est*. D. h. *substantia* ist das formierte, bestimmte Sein, das *ὄν*, was wir ein Einzelwesen oder Individuum nennen würden. Für das blosse *primum esse* ist zwar hier kein bestimmter Ausdruck gegeben, wie oben *existentia* oder *praeexistens subsistentia*, vielmehr werden hier alle drei *existentia*, *substantia* und *subsistentia* synonym gebraucht, gleich den entsprechenden *οὐσία*, *ὑπόστασις*, *ὑπαρξίς*, wie übrigens auch an der obigen Stelle (I. 30) die Distinktion nur als möglich aufgestellt und gleich wieder aufgehoben wurde. Substanz also kommt Gott eigentlich nicht zu, er ist kein „Seiendes“, kein *ὄν* oder *ens*, nur ein „Sein“ (vgl. IV. 19) oder ebensogut ein „Nichtseiendes²⁾“.

Freilich, sofern Gott oder das *primum esse* auch alles Seiende potenziell in sich enthält und prinzipiell dem Seienden vorangeht, geben die negativen Prädikate für Gott nicht das eigentlich Bezeichnende, das *proprium esse*, und mit dem kann man doch bei den höheren, übersinnlichen Dingen allein rechnen, da man hier schliesslich alles alles heissen kann. Man muss sich da eben an das halten, „*quo suo plurimo sunt*“ (IV. 5). Man wird also Gottes Wesen

¹⁾ Man vergleiche dazu die Definition desselben Verhältnisses von *existentia* und *substantia* bei dem Arianer Candidus (Migne VIII., 1014 D.) Candidus ist überhaupt in der Terminologie Victorinus auffallend ähnlich. Sie müssen offenbar beide derselben Schule angehören. Nach der respektvollen Art, wie Candidus den Victorin behandelt, wird dieser wohl sein Lehrer gewesen sein. Dann ist der Schüler dem Meister an Klarheit weit über.

²⁾ Wie stark Victorin die Transzendenz Gottes mit allen Neuplatonikern betont hat, muss Geiger (S. 50) aus dem Auge verloren haben, wenn er sagt, dass der Unterschied Porphyrs und Victorins von Jamblich darin liege, dass dieser die Transzendenz Gottes noch höher gesteigert habe, ihn nur das Prinzip des Prinzips sein lasse. Mehr als Victorin kann man hierin nicht mehr thun. Der Unterschied ist nur der, dass Jamblich eine weitere Mittelstufe zwischen das allererste und den *νοῦς* eingeschoben hat; das ist aber nichts prinzipiell Neues.

besser ausdrücken, wenn man ihn *,ante' omnem existentiam et existentialitatem* sein lässt, *ante intelligentiam, unum ante ὄν* (I. 39), *praeintelligentia, praeexistentia* (I. 50) *,praecausa, praeprincipium'* (I. 3) u. s. w. mit unerschöpflicher Fülle von Ausdrücken; *οὐσιότης, ὀνιότης, ὑπαρχότης*, gegenüber dem Sein selbst die Idee des Seins (III. 7); *purum ingenitum πρόον* I. 50, und am allerbezeichnendsten *,potentia ipsius τοῦ ὄντος'* (de gen. 2), potentia hier nicht im Sinne der blossen Möglichkeit des Seins im Gegensatz zur Wirklichkeit — in diesem Sinn ist die Materie, das was nicht ist, auch potentia — sondern im Sinn der Kraft, aber der ruhenden im Unterschied von der wirkenden Kraft,¹⁾ Der Begriff dieses höchsten Wesens muss sorgfältig vor jeder Vermischung oder Berührung mit dem endlichen Sein gehütet werden; also vor jeder Veränderung, die das Göttliche in Zeit und Raum hereinziehen könnte. Darum ist in Gott keinerlei mutatio; die Zeugung des Sohnes ist das so wenig wie die Schöpfung der Welt. Gott ist in seiner Transzendenz sich selbst genügend vollkommen und selig²⁾, bedarf nichts weiteres; und wenn er auch seiner Natur nach als potentia etwas ins Dasein rufen muss, so bringt doch dieses zu seiner Fülle nichts hinzu: *et quoniam omnimodis perfectum est, altero non eget* (de gen. 15). Die Welt ist dann höchstens wie ein zufälliges „Nebenprodukt“ seines eigenen Seins (vgl. Zeller S. 505 über die neuplatonische Parallele hierzu).

C. Die Homousie des Sohnes.

Von diesem Gottesbegriff aus waren, soviel ich sehe, zwei Wege möglich, die Homousie des Sohnes und weiterhin eine vollständige christliche Trinitätslehre zu konstruieren. Einmal konnte man die Linie der Kausalität vom *πρόον*, der ersten Ursache, abwärts steigen

¹⁾ I. 25 ist dieser Doppelsinn von potentia deutlich zu sehen: „Sed in quantum Dei potentia omnia potest, in tantum juxta quod potentia est, nihil aliud generat, quam quorum potentia est, ut sint.“

²⁾ Es ist zu beachten, dass Victorin nirgends in seiner antiarianischen Polemik den Vorwurf erhebt, der wohl sonst den Arianern gemacht wurde, dass sie Gott in so abstrakte Ferne von der Welt rückten, dass er nicht mehr auf die Welt wirken könne. Victorin konnte diesen Vorwurf gar nicht machen; denn er hat genau denselben transzendenten Gott und den *λόγος* als Mittelwesen; nur behauptete er nachher die Identität des *λόγος* zugleich mit seiner Subordination. Woher Gore (S. 1131) die Behauptung hat, dass Victorin das dem Candidus gegenüber geltend mache, sehe ich nicht. In der angeführten Stelle (de gen. 30) weiss sich Victorin im Gottesbegriff ganz eins mit Candidus.

zum zweiten und dritten Prinzip und dann unter Behauptung der Homousie diese drei zu einer Gottheit enger zusammenfassen als die Neuplatoniker in ihrer „Trinitätslehre“ thaten, wenn sie das erste, den *νοῦς* und die Weltseele als eine Dreiheit der materiellen Welt gegenüberstellten; oder konnte man schon in jenem transcendenten Eins der Gottheit eine logische Trennung suchen, die gestattete, von zwei oder drei Prinzipien zu reden, die dann natürlich in dem einen Wesen der Gottheit zusammengingen. Victorinus hat, wenn ich recht sehe, den letzteren Weg eingeschlagen.

Die deutlichste und klarste Ausführung hierüber findet sich adv. Ar. IV. 19 ff. Schon im Begriff des endlichen Seins liegt die Unterscheidung zwischen Potenz und Akt des Seins. Durch das Zusammen treffen beider Momente wird das unbestimmte Sein bestimmt, aus dem *esse* ein *aliquid esse, quod subjectum est, quod est in alio non esse* (vgl. oben S. 23), also ein Seiendes, eine Substanz, die nun Subject wird für das, wodurch sie formiert ist (vergl. de gen. 7, adv. Ar. II. 6). Trotz aller Negationen und Einschränkungen findet dieses Prinzip auch auf Gott seine Anwendung (vergl. III. 1 *ubi actio aut unde nisi in potentia atque ex potentia? Et quando aut ubi potentia nisi cum actione et in actione*), zunächst noch ohne Rücksicht auf das von ihm Gewirkte und ausser sich Gesetzte. Im Zusammenhang dieser Gedankenreihe ist *λόγος* nichts anderes als die Aktualität des reinen Seins, (*actus vivendi*, oder *confici ab actu potentiam*, IV. 22; oder *λόγος = activa quaedam potestas, et quae immota sit et quae se ipsam constituat*, [Migne *constituunt*] *ut sit in actu, non in potentia, de gen 17*). In diesem Sinn hat jedes Ding seinen *λόγος*; denn in jedem Denken eines Seienden muss das Moment seiner Wirklichkeit als eines existierenden Wesens, oder seiner Substantialität mitgedacht sein und dieses Moment ist eben der *λόγος*. So kann von *λόγοι existentium* die Rede sein, die „*juxta potentiam substantiae sunt ipsorum*“, so von *λόγος carnis, λόγος animae*. Alle diese Substanzen haben als solche ihren *λόγος*, das Prinzip der Wirklichkeit in sich. Und wie alle andern Dinge ihren eigenen *λόγος*, oder allgemein *λόγος* haben, so hat auch Gott *λόγος* d. h. Wirklichkeit, Leben, Kraft, Vernunft — denn das ist die überall unbewiesene, aber stets festgehaltene Voraussetzung, dass alles wahre Sein zugleich Leben und Denken ist IV. 25; III. 4 — Aber war denn nicht oben ausgesagt, dass Gott überhaupt nicht Substanz zu haben brauche, dass er eben keine *forma* habe, die das *esse* und *praeesse* erst zum wirklich Seienden macht? Das war eben doch nur

eine Seite des Gottesbegriffs, zwar die bezeichnenste, für Gott charakteristische, aber doch nur eine Seite. Wenn man sich Gott überhaupt denken soll, so muss er doch bis zu einem gewissen Grade nicht nur εἶναι, sondern auch ὄν sein — *non aut aliquid esse aut aliquid vivere, unde nec ὄν. Certum enim, etiam quiddam ὄν cognoscibile, intelligibile. Ergo si non ὄν, nec λόγος, λόγος enim definitus est, et definitor . . . Ergo quia sua unicuique et propria praestat, etiam illud ὄν facit* (IV. 19). Ohne λόγος aber kann überhaupt nichts sein: „weil es unmöglich ist, dass er auf irgend eine Weise sei und ohne seinen λόγος sei, als eben das existierend, dass er unendlich ist,¹⁾ so hat er ohne Zweifel seinen λόγος, aber verborgen, im Geheimen, dass das λόγος sein eben in dem sei, dass er „Sein“ ist, oder besser dass λόγος selbst nichts anderes ist als das Sein selbst“ (IV. 20). Ganz dasselbe will es sagen, wenn manchmal mitten unter den negativen Beschreibungen die Verwahrung auftritt, dass Gott doch „*sibi terminatus, sibi mensus*“ sei (IV. 24), dass er sich selbst erkenne, für sich selbst formiert sei. Es ist allemal der λόγος πρὸς τὸν θεὸν aus Joh. 1 (de gen. 18) durch den sich Gott erkennt, durch den er sich selbst beschränkt ist. Das ist auch an vielen Stellen geradezu ausgesprochen, z. B. IV. 28 *per formam se intelligit*, oder I. 31 weil Gott einen Sohn hat, „deshalb ist es gesagt: du erkennst dich selbst“. Man muss das im Auge behalten, auch an den Stellen, wo die Beziehung auf den λόγος-Sohn ausser Achtgelassen ist und blos von Gott gesagt wird, dass er sich selbst erkennt, sich selbst zur Existenz bringt, indem er seine Thätigkeit oder seine Intelligenz auf sich selbst richtet. Es ist der Sohn, durch den der Prozess des Existenz oder Substanz oder Hypostasewerdens in Gott ewig vor sich geht.²⁾ Deutlich genug ist gesagt, dass auch schon der innere λόγος Gottes in dem seither dargestellten Sinne „Sohn“ ist de gen. div. 16: „*in actu esse = filium esse*, oder *λόγος in gremio circa Deum = Jesus = filius quod quidem ὄν a sua potentia, in patre suo exsilivit*“.

Es ist nur dasselbe logische Verhältnis, wie zwischen *potentia esse* und *actu esse*, wenn sehr häufig die Zusammenstellung auch

¹⁾ Hier heisst es bei Migne: „ut sit quoquo modo et sine λόγῳ suo sit hoc ipsum existens quod est, infinitus est, sine dubio etc“. Ich nahm dafür an: hoc ipsum existens, quod est infinitus.

²⁾ Anders Geiger, der das alles schon bei dem Wesen Gottes an sich zur Darstellung bringt und damit den fließenden und schwebenden Eindruck des ganzen λόγος-Wesens bei Victorinus zerstört (S. 28 ff.)

lautet *esse-moveri*, oder *esse-operari*, *agere*, oder der Sohn die *forma* oder *species* des Vaters als des reinen Seins ist.

Ähnlich dem Seitherigen ist auch die Bestimmung des Wesens des Vaters als *vivere* gegenüber dem Sohn als *vita*, so besonders IV. 1 ff.: „*Cum sit aliud in actu esse, aliud ipsam actionem esse, ergo alterum. Sed quomodo alterum? Cum in eo quod vivit, vita sit, et in eo quod vita est, vivat necesse est.*“ Darum sind die Begriffe zu scheiden und doch in und miteinander eins. Der Selbstsubstanziierungsprozess der Gottheit wird auch geschildert als Selbstobjektivierung, dass Gott als *cognoscibile* sich selbst gegenständlich wird und im Akt der Intelligenz oder der reinen Erkenntnis sich selbst erfasst, so besonders IV. 24. Der Vater *cognoscibile* oder *praecognoscentia*, der Sohn *cognoscentia*, das Selbstbewusstsein des Vaters. Endlich wird das Ganze auch aufgefasst in der Kategorie des Willens: der Vater als die Person, die den Willen als Sohn in sich hat (I. 31: *Pater ergo cujus est voluntas, filius autem voluntas est*), oder die Seele und ihre Gedanken als ihre Söhne (S. 1236 C), oder der Wille und der Willensentschluss, durch den sich das Vermögen des Willens bestimmt. In dieser letzteren Wendung am häufigsten z. B. I. 31; *Omnis voluntas progenies est, juxta quod universalis voluntas unigenitus, semel enim totius plenitudinis λόγος prosiluit e potentia patria*¹⁾ (vgl. ad. Eph. 1236).

War nun die Sache so angelegt, so war es leicht zu beweisen, dass die beiden Hypostasen — der Ausdruck ist natürlich nicht ganz passend, sowenig eigentlich wie Person, was Victorinus ausdrücklich ablehnt I. 11 — *ὁμοούσιος* seien, oder wie er lieber sagt, ein *ὁμοούσιον*. Es sind ja in Wirklichkeit bloß logische Momente eines und desselben Begriffs des göttlichen Seins und Victorinus hat es deshalb in unendlichen Wiederholungen ausgeführt, *quod est esse hoc est agere*, oder dass *esse* = *ipsum vivere et intelligere*, und wenn das eine in Gott ist, auch die beiden andern notwendig mitgedacht werden müssen. Ebenso leicht blieb auf der anderen Seite dabei die Subordination, die dem Neuplatoniker wesentlich war, stehen; denn das *esse* war und blieb das logische prius gegenüber dem in actu *esse*, das *πρόον* die Ursache des *ὄν*, der Vater also Quelle und Wurzel

¹⁾ Vgl. Origenes d. princ. I. 2, 6; „Sicut voluntas procedit ex mente et neque partem aliquam mentis secatur... tali quadam specie putandus est pater filium genuisse.

des Sohnes. Es sind also bei Victorinus beide Seiten, Homöusie und Subordination ebenso verbunden, wie z. B. bei Origenes und bis zu einem gewissen Grade auch bei Athanasius, dem ja auch der Vater stets die Wurzel der Gottheit geblieben ist.¹⁾

Zur Erklärung des Wortes *ὁμοούσιος* bringt Victorin zwar dieselben Wortbildungen als Beispiele wie Athanasius, *ὁμοφυής*, *ὁμογενής*, die nur auf die *οὐσία* als Gattungsbegriff mit den einzelnen Personen als Gliedern der Gattung darunter führen, was auch geradezu ausgesprochen ist (II. 2).²⁾ Diese Darstellung aber genügt natürlich weit nicht. Meist könnte man *ὁμοούσιος* am besten mit identisch wiedergeben. „*Unum et solum*“, „*eadem substantia*“ „*idem ipse*“ sind seine Ausdrücke.³⁾ „*Illud ipsum quod est pater, quod est esse, hoc est agere et operari*“, de gen. 18. „*Secundum identitatem*“⁴⁾ *counita alteritate* I. 53. „*Sine phantasia alterius*“ IV. 23. „*Ipsium vero natum ab eo quod est esse in id quod est agere*“ de gen. 22. Sie sind so sehr eins, dass man den Vater auch *λόγος* heissen kann und umgekehrt, je nachdem man den Standpunkt der Betrachtung nimmt, freilich ein Widerspruch gegen die sonst festgehaltene oberste Kausalität des Vaters. Aber doch ist auch der „*λόγος non genitus cum Deus ipse λόγος sit, sed quiescens et silens λόγος*“ de gen. 17; *λόγος, qui est in Deo, ipse Deus est, ipse voluntas, ipse intelligentia, ipse et vita, ipse actio*. Der *λόγος* zeugt sich selbst, *potentia patris existens sese generans filius*, I. 32; so ist seine Zeugung eine *ingenita generatio* I. 57, *ingenerabilis generatio aut magis semper generans generatio, quod et Alexander dicit* I. 34. Andererseits ist Gott sein eigener *λόγος*, (*λόγος sui ipsius* I. 50). Die Drei sind zusammen *unum lumen, unus λόγος, una vox, unum verbum, hoc est una activa potentia* I. 56. Daher genügt auch kein Wort für die Zweiheit oder Dreiheit. Victorinus kennt wohl die Unterscheidung, die einige Griechen machen zwischen *ὑπόστασις* und *οὐσία* und die Formel *ἐκ μιᾶς οὐσίας τρεῖς εἶναι τὰς ὑποστάσεις* (III. 4) und giebt sie wieder lateinisch durch *substantia unum, subsistentia tria* III. 4; I. 16. Aber wie er *οὐσία* und

¹⁾ Vgl. Harnack, Dogmengesch. II. 215.

²⁾ Vgl. Athanasius de syn. 53. Auch bei Athanasius ist oft die *οὐσία* als Gattungsbegriff gefasst.

³⁾ Vgl. Athanasius *παντός* für *ὁμοούσιος* Or. III. 4.

⁴⁾ Vgl. Athanasius *παντότης τῆς μιᾶς θεότητος* Or. III., 3, 4.

ὑπόστασις sonst als synonym behandelt, ja es ausdrücklich logisch und exegetisch nachweist, dass sie dasselbe bedeuten (II. 4—6)¹⁾, so hat er auch I. 30, II. 5 die Unterscheidung zwischen *substantia* und *subsistentia* aufgehoben. Wenn er also dort in II. 5 sagt, dass Gott ὑπαρξίς oder ὄν sei und ebenso Christus ὑπαρξίς und ὄν sei, so könnte er ebensogut sagen, dass Gott Substanz sei und Christus Substanz d. h. sowenig als es zwei Substanzen sind, sowenig zwei oder drei ὑπάρξεις oder zwei oder drei *subsistentiae*, oder doch nur in dem Sinn „*quod ipsum esse subsistat tripliciter*.“ Es soll keine numerische Vielheit sein²⁾, sowenig wie bei Athanasius³⁾; ja nicht einmal numerische Einheit, sondern eine Einheit noch über den Zahlbegriff überhaupt: *omnia ibi substantialiter simplicia. cum numero unum, sed ante numerum, ante unum, quod est in numero* III. 1. Der Zahlbegriff kann auf diese höhere Welt der *summa* und *aeterna* überhaupt keine Anwendung finden. Sucht man nach einem Wort zur Bezeichnung der „Hypostasen“, so bietet sich als das Beste das vieldeutige *potentia*: τοιδύναμος *Deus id est tres potentias habens* IV. 21.

Die konsequente Fortsetzung seiner Gedankenreihe hätte Victorinus überhaupt nicht auf eine Zweiheit oder Dreiheit geführt, sondern auf einen ganz andern Ausweg, der freilich von der christlichen Trinitätslehre wo möglich noch weiter abliegt, als jene stark modalistisch klingenden Äusserungen: „*Non enim quasi οὐσία est illud primum esse quod est Deus, neque autem ut substantia imago, quod est filius, sed simul solum istorum, quod est esse divinitatis causam, est esse iis quae sunt* (I. 26). Das heisst also, weder Gott noch der Sohn sind für sich selbst Substanz, oder sind überhaupt, nur zusammen bilden sie eine Substanz, ein Sein, nemlich das Sein der Gottheit, das darin besteht Ursache zu sein. (vgl. dazu adv. Ar. IV. 19 *et illud ὄν facit* und ähnliches) Damit ist erreicht, was auf dem Wege der Sonderung der logischen Momente im Begriff des Seins überhaupt erreicht werden kann, nemlich, dass die beiden „Hypostasen“ wirklich in der Einheit des göttlichen Wesens zusammenfallen, aber dafür auch nicht der leiseste Ansatz zu etwas wie einer persönlichen Subsistenz übrig bleibt. Frei-

¹⁾ Vgl. Athanasius ep ad. Afr. 4: ἡ δὲ ὑπόστασις οὐσία ἐστίν etc.

²⁾ Vgl. adv. Ar. IV. 31. „Triplex in singulis singularitas et unalitas in Trinitate.“

³⁾ Vgl. Atzberger S. 117.

lich eines ist in diesem Gedankenzusammenhang erreicht, die Trinität oder Zweiheit, ist in sich geschlossen, die Gottheit *consonat antequam faciet esse quiddam* I. 56. Das ganze bisher Dargestellte ist die Beschreibung einer innergöttlichen Bewegung, einer Selbstbewegung des göttlichen Wesens, das dadurch aus der starren Einheit des neuplatonischen *ὅν* herausgezogen wird und in sich selbst Leben, Bewusstsein und Schöpferkraft trägt, indem es seinen Logos und seinen Geist in sich hat.¹⁾ de gen. 21: *Primum in semetipsum conversum et moveri et intelligere intus in requie positam beatitudinem omnimodis perfectam et custoditam* oder adv. Ar. III. 2: *Motu interiore et in se converso semper plenum, semper totum, semper beatum*. Ein lebensvollerer Begriff Gottes, der sich dem der Persönlichkeit nähert, wenn Victorinus überhaupt die moderne Fragestellung nach der Persönlichkeit oder Unpersönlichkeit Gottes gekannt hätte. Dieser Eindruck wird noch verstärkt durch verschiedene Stellen, an denen Victorinus nicht nur mit gewissen Einschränkungen den Begriff der Substanz auf Gott anwendbar sein lässt, wie II. 5: „*non sit autem subjectum sicut in mundo substantia, sed quod honoratius et antiquius et secundum fontem universitatis*“, sondern geradezu von Gott als *οὐσία* redet, ja von da aus, dass Gott *οὐσία* ist oder hat, auf die Homousie argumentiert, als ob das bezeichnende für Gott eben das *οὐσία* sein wäre (II. 10; de *ὁμ.* rec. 1). Es wurde oben schon darauf hingedeutet (S. 22 Anm.), dass diese Verwirrung aus dem Wort *ὁμοούσιος* stammt. Man wäre in der That versucht, zwei Gottesbegriffe bei Victorinus zu konstatieren, einmal den oben dargestellten neuplatonischen, und dann den christlichen, Gott als individuelle Persönlichkeit, als *οὐσία*, als *actuosus Deus*. Das wird II. 33 sogar in bewusstem Gegensatz gegen den Gott, der bloß ein präexistentes Prinzip ist, ausgeführt, in seltsamem Kontrast zu den sonstigen eigenen Aufstellungen Victorins über den Gottesbegriff.

¹⁾ Vgl. dazu die Trinität des Arianers Candidus (Migne VIII. S. 1015). Sie ist im Grunde ganz genau dasselbe wie die des Victorin: „Deus ad id ut sit, causa est: ipse sibi locus, ipse habitator. Non sic ut imaginatio duorum fiat, ipse est unum et solum. Enimvero ipsum esse, ipsum idem est, ipsum vivere et intelligere . . . secundum unum tria et secundum tria unum, qualitas simplex et unum simplex.“ Nur sah sich dann Candidus nicht mehr genötigt, aus den logischen Momenten im Begriff Gottes „Hypostasen“ oder gar „Personen“ zu machen. Ihm ist der so dreieinige Gott eben der lebendige Weltschöpfer, so viel negatives er auch nachher über Gott zu sagen weiss.

Doch sind so weit gehende Äusserungen mehr nur zu erklären durch die grosse Nachlässigkeit des Victorinus im Gebrauche der philosophischen Kunstworte. Sie sind nicht so ernsthaft gemeint. Es bleibt doch, wenn von Gott die Rede ist, immer vorbehalten, dass von einer höheren Stufe des Seins gehandelt wird, auf der weder Bewegung noch Leben noch Substanz zulässig ist, oder doch bloß nach menschlicher Weise, nicht eigentlich, gemeint sein kann (*ab iis, quae scimus, nominamus Deum* de gen. 28). Denn gar nicht selten wird die behauptete Selbstbewegung in den vorsichtigsten Ausdrücken wieder zurückgenommen, z. B. I. 44: *Deus enim nec procedit a semetipso, neque in manifesto actio est, neque velut in motione: quia intus motio veluti non est motio*, oder in paradoxen Zusammenstellungen wie I. 43: *Motione ineloquibili status est, statu autem ineffabili superrelativa motio est*. Es bleibt doch dabei, dass alles auch *motio, vita, substantia* und *actio* nur von einer gewissen mehr der absoluten Ruhe gleichenden Bewegung im Innern des präexistenten Prinzips, des ersten, unendlichen unbestimmten Seins gilt. Nimmt doch auch der λόγος, dessen Wesen darin besteht, actu zu sein, an der göttlichen Natur Teil, dass er im Verhältnis zum tiefer stehenden Sein bloß potentia ist; I. 31: *Potentia λόγος existens genuit λόγον, hoc est in manifestationem adduxit*. Er ist *latitans, occultus*, IV. 22, . . . *etenim definitum quidnam atque formatum est, intelligentia vero et definiens. Tamen quia ista intus sunt, omnia ἄγνωστα, ἀδιάκριτα*. Gott samt seinem λόγος ist die ἀοριστία selber, ist ἄζων, ἄνους, ἀνύπαρκτος, IV. 23. Und wenn sonst Gott über Verstand und Sein hinaus gesetzt wird, der Sohn aber Weisheit und Kraft und Sein im vollen Sinn ist, so nimmt doch auch gelegentlich der Sohn an jener Transzendenz des Vaters Teil. Im Epheser-Kommentar (S. 1251) wird, freilich zunächst nur durch die paulinische Stelle (Eph. 1. 22) veranlasst, gesagt, dass Christus *super omnem potestatem, supra omnem actionem, supra ipsum ὄν*. Aber auch adv. Ar. I. 18: *neque νοῦς percipit Dei filium, supra oculum, supra auditum, supra νοῦν est*¹⁾.

¹⁾ Auch hierin lässt sich die Parallele zu den Alexandrinern ziehen. Clemens hat nicht nur (Strom IV., 25, 156) von Gott gesagt, er sei ἀναπόδεικτος καὶ οὐκ ἐπιστημονικός, der Sohn ihm gegenüber ἀπόδειξιν ἔχων καὶ διέξοδον, wie auch Origenes zweifellos Gott ὑπερέκεινα τῆς οὐσίας (in Joh. XIX., 1; c. Cels., VI., 64) genannt hat, (vgl. Bigg S. 64 und 179) sondern er hat auch den Sohn manchmal in derselben abstrakten Höhe ἐπέκεινα τοῦ νοητοῦ gesehen (s. Bigg S. 69),

Darum ist es im Grunde ganz gleich, ob man diese innere Bewegung dem Vater allein zuschreibt, so dass der Vater sozusagen als eine Trinität für sich über der eigentlichen Trinität erscheint, oder ob man den Sohn einschliesst — I. 50: *Hic Deus beatitudinem suam et immobili motione semetipsum custodiens, non indigens aliorum, perfectus super perfectos, tripotens in unalitate, ubique et nusquam in simplicitate . . . tres potentias cunctans existentiam, vitam, beatitudinem*“. Das ist vom Vater gesagt! Am deutlichsten ist dieser Wechsel in III. 17, wo direkt an Stelle von *pater et filius pater quasi geminus* gesetzt wird.

Sehr viel trägt zum Schwanken hierüber bei, dass *Deus* zwar hier und da für den dreieinigen Gott gebraucht wird (z. B. III. 7 *Hic Deus est, hic cum duobus ceteris Deus, hic unus Deus*), aber wie hier schon im ersten Glied, so sonst noch viel häufiger anstatt *pater* oder gleichbedeutend mit *pater* für die erste Person allein erscheint. Wenn es nicht ausdrücklich anders gesagt wird, so ist unter *Deus* schlechthin immer das Prinzip der Gottheit, der Vater zu verstehen. Daher namentlich ist nie klar, ob Victorinus von Gott redet, ohne Rücksicht auf die Trinität, oder vom trinitarischen Gott, oder vom Vater in der Trinität.

So wäre man denn mit dieser ganzen Darlegung keinen Schritt weiter aus dem Gottesbegriff der blossen *potentia prima*, dem *πρόον* herausgekommen, und der eiserne Ring der Gottheit, der sie von allem was endlich und veränderlich ist, scheidet, wäre in keiner Weise durchbrochen, weil ja auch das aktive Prinzip in Gott, der *λόγος*, noch selbst in den dunklen, unerforschlichen, unbeweglichen, nichtseienden Urgrund der Gottheit hineinfällt! Selbstverständlich konnte Victorinus bei einer solchen Logoslehre nicht stehen bleiben. Weiter treibt ja schon der Begriff des *λόγος*, der stets das Sichtbare, oder die Offenbarung des unsichtbaren Vaters gewesen war, zumal in der lateinischen Übersetzung *Verbum*, das notwendig den Gedanken einer Offenbarung nach aussen, nicht blos der Selbstobjektivierung Gottes in sich fordert. Und das wächst auch aus dem *λόγος*-begriff des Viktorinus heraus. War der *λόγος* einmal als *actus* der *potentia* gegenübergestellt, so ergab sich von selbst auch das Handeln nach aussen, zumal da zwischen *actum esse* und *actionem esse* nicht unterschieden wird und der ganze Gegensatz dann leicht in den von *esse* und *agere, moveri, operari* übergeht.

Indem der *λόγος* das Wesen Gottes in actu setzt oder verwirklicht, so wird damit auch alles als wirklich gesetzt, was im

Wesen Gottes enthalten ist, deshalb ist ja der *λόγος ὁμοούσιος*, deshalb sind beide zusammen nur eine Substanz. Aber in Gottes Potenz als des ersten Prinzips aller Dinge, sind ja prinzipiell und potenziell alle Dinge schon enthalten, oder nach platonischer Metaphysik, die Ideen aller Dinge, und indem er also sich selbst im *λόγος* als aktuell setzt, setzt er auch die Ideen aller Dinge und damit die Dinge selbst als aktuell. Gott ist I. 50 *universaliter omnimodis omnia*, er hat nicht nur alles geschaffen, sondern es heisst noch deutlicher I. 22: *et multa et quae potentia sunt esse, fuit et voluit esse omnia*; I. 64: *potentia enim univerforum et omnium Deus*. Oder erscheint der *λόγος* sofern er selbst potenziell in Gott ist, als der Ort für die Ideen *universalis potentia continens universaliter omnium res, praestans ad existentiam unicuique sua et propria*. I. 25: *Fuerunt omnia in Deo, eorum enim omnium quae sunt, λόγος semen est*. Oder sind in Christus (ad. Eph. 1293 B) alle Dinge substanziell, *et fuerunt substantialiter, jam non vi nec potentia qua futura erant, sed qua jam fuerant*. Auch die tote Materie ist so potenziell in Gott, selbst alles was Nichtsein ist; das absolute Nichtsein giebt's überhaupt nicht (de gen. 24, 25). So ist sogar das Fleisch in Gott bzw. seinem *λόγος* potenziell I. 64: *in isto quod λόγος et carnis est λόγος et Deus et corporalis...*

So ist der Lebens- und Bewegungsprozess in Gott selbst zugleich derselbe, durch den er die Vielheit der Dinge durch die in ihm selbst existierenden Ideen setzt. I. 22. *Universalis enim λόγος filius Dei est, cujus potentia proveniunt et procedunt in generationem omnia et consistunt*. Der Sohn ist daher „die zur Thätigkeit eilende Substanz“ (I. 24), „die fortschritt in die Substanz der Dinge, die sind, der intelligiblen und der materiellen“. In diesem Prozess spielt der *λόγος* genau dieselbe Rolle, wie im innern Wesen Gottes, dass er das potenzielle Sein zum aktuellen macht, das Nichtsein zum Seienden, das leblose und formlose zum lebendigen und bestimmten Sein. I. 19: *λόγος imago est actio, unicuique eorum, quae in potentia sunt esse, speciem perficiens*. So ist in Gott oder aus Gott eine *progreffio*, oder vielmehr, da nichts ausser Gott ist, wohin der Fortschritt stattfinden könnte, eine Erscheinung Gottes an sich, als Gott ausser sich, wie man mit modernem Ausdruck am besten sagen könnte (III. 7).

Nun hat es erst seinen vollen Sinn, dass Gottes Wesen als

das „Leben“ bezeichnet war (IV. 5), denn Leben ist nicht wie in endlichen Dingen, sondern hier ist es kräftiges, schaffendes, Leben erweckendes Leben. Gott erscheint als die oberste Idee, die zugleich Vorbild und wirkende Ursache aller Dinge ist. Auch die anderen oben angeführten Zusammenstellungen über das Verhältnis von Vater und Sohn fügen sich hier sehr gut ein. Vgl. IV. 28: *Cum autem ipsa intelligentia intelligit, quod sit intelligentia, veluti existens a semetipsa se intellexit, fecitque se extra: quod foris est intelligendo se, id est motu suo, unde est haec foris intelligentia; et hic est filius...* Indem Gott sich selbst als ein Erkennbares gegenübertritt und im Akt der Erkenntnis sich selbst erkennt, tritt er aus sich heraus, um sich selbst anzuschauen. Und indem er sich so ausser sich setzt, erscheint er dem ausser sich gesetzten gegenüber als *praecognoscentia* IV. 24 und dieses ihm gegenüber wie eine Ausstrahlung oder Widerschein des Lichts. (Vgl. I. 57 *juxta modum naturalem foris effecta intelligentia = filius.*)

Das ist denn der volle Logosbegriff, indem die väterliche Potenz ihre eigene Manifestation I. 57 oder Erscheinung III. 7, das Unsichtbare sichtbar, das Unerkennbare erkennbar, das Ungreifbare greifbar geworden ist, das ewige Schweigen das Wort aus sich geboren hat I. 13 — Gedanken, die bei dem inneren λόγος circa Deum zurücktreten IV. 20: *Cum foris esse coeperit, tunc forma apparens imago Dei est.* Aus dem Begriff des λόγος als *forma* und *species* des göttlichen Seins entwickelt sich naturgemäss das beliebte biblische und ebenso kirchliche und neuplatonische Wort für λόγος, dass er das Bild Gottes sei und zwar nicht nur im Sinn des Gleichnisses oder des Abbildes, des unrealen Spiegelbildes von Gott, das von der Spiegelfläche des Nichts zurückgeworfen wird, sondern im Sinn der vollen Selbstdarstellung Gottes in einem andern Sein ausser sich, so dass Gott nichts mehr enthält, was nicht auch der Sohn wäre *imago luminis lumen est* III. 1.

Auch die Trias *esse — vivere — intelligere* wird in diesem Sinn verwendet und wird zur Dreiheit von status — *progreffio — regreffus*¹⁾ Hymn. I, im Sinn eines ewig unveränderlichen Kreislaufs, durch den aus dem ruhenden Sein an

¹⁾ Das ist viel mehr Proklus ähnlich als Plotin, vgl. Zeller S. 786 ff.; gegen Geiger, der sagt, Victorin sei ganz bei der Spekulation Plotins stehen geblieben.

sich das viele und bewegte Sein sich entfaltet und wieder zur Einheit zurückkehrt, ein Prozess, in dem sich die Gottheit selbst erkennt, in dem sie selbst erst zum „Sein“ wird. Dasselbe ist geschildert nur nach zwei Momenten bezw. Personen I. 57, dass der zum Anderssein aus Gott hervorgetretene Sohn stets zur Identität zurückkehrt, oder I. 51, dass der Geist *„descensio“* vom Vater sei und auch wieder als Weisheit *„ascensio“*.

Die Vollendung dieser Gedanken ist gegeben in der in den einzelnen Ausdrücken dunklen, im ganzen Sinn aber klaren Stelle I. 60) wo das gegenseitige Verhältnis von Vater und Sohn — und zwar der Sohn besonders hervorgehoben als Prinzip alles Lebens in den drei Stufen der intelligiblen, intellektualen und materiellen Welt — als Kreis oder Kugelbewegung bildlich dargestellt ist . . . *et a semetipso exiens et exiens non semper, in mansione et in motu simul, semper simul, κύκλῳ semetipsum circulans undique sphaeram esse, Deo ubique existente*. Das ist aber der reine Pantheismus und man darf sich daher nicht wundern, gelegentlich Äusserungen zu begegnen, wie II. 11, *quod praestat Deus esse his quae sunt, ut „unumquodque sit ὁμοούσιον“*, oder den Beweis für die Homousie des Sohnes speziell geführt zu sehen von der substantziellen Einheit alles Seins überhaupt. Hymn. III. (1145 C): *Publice jam apparensque substantia λόγος es . . . Ergo in te pater est, quia pater substantia est. Eadem autem substantia, neque enim alia ulla substantia*. Ebenso, nur noch deutlicher I. 26: *Si „omnia unum“, quippe in substantia, multo magis Deus et filius non solum insubstantiatum sed consubstantiatum*. Es ergibt sich auch unvermeidlich die Konsequenz, dass in das Wesen Gottes selbst Gegensätze von endlich und unendlich, von Ruhe und Bewegung, von Leben und Tod hineingetragen werden, denn im λόγος des Victorinus, so gut wie im νοῦς der Neuplatoniker beginnt die Auseinanderlegung des göttlichen Wesens ins viele. Er ist eines und vieles¹⁾, leidensfähig und nicht leidensfähig. *In progressu passio* I, 22. Darum kann auch schon das Hervorgehen des Sohnes aus dem Vater, die erste Bewegung nach aussen — und diese ist ja zunächst nirgends geschieden von der inneren Selbstbewegung Gottes — der *necessarius vivendi actus* (IV. 23) als ein Abfall beurteilt werden, I. 51,

¹⁾ Ebenso Clemens vergl. Bigg S. 64: Der Sohn ist alles u. eines, eines und vieles, Einheit und Gegensatz.

herbeigeführt durch die dem λόγος eingepflanzte Begierde Leben zu schaffen, d. h. mit andern Worten ein Abfall, der in seiner Natur als *actio*, als *vita* Gottes liegt und damit, da ja seine Natur die Natur Gottes ist, in Gottes Wesen selbst. Es wäre demnach die Entstehung des Lebens ein fortwährender Abfall Gottes von sich selbst. Dazu ist zu vergleichen, dass trotz der wiederholten Versicherungen, die vor dem Patripassianismus schützen sollen, dass im Vater kein Leiden sei, dass die Zeugung keine Veränderung in Gott voraussetze (I. 22 *illae enim passionnes non dicuntur, generatio a patre motus primus et creatorem esse omnium*), dass auch der Sohn nicht leide, sofern er in und mit dem Vater ist, sondern nur sofern er nach aussen wirkt und seine Kraft in der Welt verteilt und zersplittert (IV. 31), doch an einer Stelle das unvermeidliche Geständnis entschlüpft: „*quamquam et in primo existentiae actu passio exstiterit recessionis a patre* (IV. 31). Es ist klar, dass Victorin diese pantheistischen Konsequenzen nicht will; sie liegen auch weder in der Linie der neuplatonischen Spekulation noch des christlichen Dogmas. Man kann ja die Neuplatoniker nur mit gewissen Einschränkungen Pantheisten heissen. Sie haben wohl die Welt in Gott, niemals aber Gott in der Welt aufgehen lassen. Und der arianische Deismus hatte in ihrem System, in der Transcendenz ihres Gottesbegriffs, seine beste Stütze.

Um den pantheistischen Konsequenzen zu entgehen hat Victorinus zwei Auskunftsmittel, nemlich einmal die Welt vom Sohne zu trennen und den Sohn zum Vater in ein engeres Verhältnis als zur Welt zu setzen. Das liegt vor z. B. in adv. Just. 4: „*Quod ipse est, unum est, totumque est, quidquid ipse est, quod vero ab ipso est, innumerum est!*“ Also Gott ist das all und eine, aber doch noch etwas anderes für sich als alle von ihm abgeleiteten Dinge. Oder mit ganz besonders deutlichem Widerspruch zu der pantheistischen Grundlage I. 20: „*Si omnia unum quippe in substantia . . . ὁμοούσια autem ista non sunt.*“ Der Unterschied wird darin gefunden, dass die Dinge zwar *insubstantiata* aber nicht *consubstantiata* sind. Das ist zwar nur ein Wortspiel ohne realen Hintergrund; besonders wenn man den Anfang des Satzes *omnia unum in substantia* ansieht, so erscheint nachher das ὁμοούσια *ista non sunt* sehr sonderbar. Aber suchte man diese Unterscheidung scharf zu fassen, so würde der Logos Gottes ganz ins transzendente Wesen und Übersein Gottes hineinfallen. Er könnte dann so wenig wie Gott selbst mit der Welt in Beziehung treten; er darf ja keine

Mittelstufe mehr sein wie beim Neuplatoniker, wenn er *ὁμοούσιος* ist. Dann hätte der Arianer Recht, der auch die innere Selbstbewegung Gottes ganz von der Welt trennt und darum nicht mehr Gott selbst im Fleische erscheinen lässt, sondern nur das erste seiner Geschöpfe. Man braucht also noch eine andere Auskunft.

So hat Victorinus den Unterschied zweier Seiten im Logos, der für unser Denken unvermeidlich ist, indem wir ihn bald in Beziehung zum Einen, bald in Beziehung zum Vielen denken, stark betont und zu einem wirklichen Seinsunterschied gesteigert. Und wenn an vielen Stellen von dem *esse* und *moveri* in einer Weise geredet wird, dass man nicht weiss, soll ein innergöttlicher oder ein gott-weltlicher Prozess gemeint sein, so wird, wo die pantheistischen Konsequenzen zum Bewusstsein kommen, (z. B. I. 44) immer diese Scheidung beigebracht; am meisten adv. Ar. IV., wo sogar von zwei *λόγοι* und von zwei *intelligentiae* geredet wird „*una intus existens, quod est illi intelligendo esse, haec foris, haec filius*, IV. 29, oder *cum autem foris esse coeperit, tunc forma apparens imago Dei est, Deum per semet ostendens, non jam πρὸς τὸν θεὸν λόγος — jam ὃν quia certa cognitio et existentia* VI. 20. Damit, wenn man versucht, sich das geistige Bild klar zu machen, das der Unterscheidung zu Grunde liegt, tritt an die Stelle des unendlichen Kreislaufs der Gottheit das Bild von zwei konzentrischen Kreisen, eines engeren und eines weiteren, der engere Gott selbst, der weitere die Welt mit einschliessend. Das liesse sich auch wieder mit den Grundsätzen neuplatonischer Philosophie vereinigen. Denn der Sohn, von dem im Vater innen existierenden Prinzip der Bewegung in Bewegung gesetzt, (*potentia patris existens λόγος genuit λόγον, id est in manifestationem adduxit* I. 31) wäre dann ein dem *πρόον* untergeordnetes, von ihm verschiedenes Wesen, das ὃν, die zweite Stufe des Seins. Aus dem *supra universale esse* Gottes geht das *universale esse* hervor, einerseits natürlich dem Vater zugewandt und in ihm existierend, andererseits aber für sich existierend I. 34. Ebenso in de gen. 14: *de semetipso qui super τὸ ὃν est, τὸ ὃν generavit*. Und weil dieses zweite Prinzip, der *λόγος — νοῦς — filius* das Bild des ersten ist, teilt es sich auch wieder wie das erste in drei Momente I. 24, es ist in *actionem festinans substantia, vita intelligentia*, im Unterschied von der ruhenden, potentiellen Dreiheit derselben Momente in Gott. So ist der Sohn *magis vita, magis motus* gegenüber der absoluten Ruhe in Gott: *Motus est vita, qui sive in se existens atque in se con-*

versus substantia ipse sibi est, sive foras spectat, unde ,magis dicitur motus III. 2 oder: *Juxta istum cognoscentiae modum naturalem foris effectam intelligentiam natus est filius, ,vita factus‘. Non quod non fuerit vita sed quoniam ,foris vita magis vita‘, in motu enim vita . . . I. 57.*¹⁾ Dazu passt auch I. 24, wo die Stufen der Welschöpfung so geschildert werden: *Deus, Jesus, spiritus — νοῦς, anima — angeli et deinde corporalia omnia subministrata*. Hier tritt der λόγος-νοῦς durchaus ausserhalb der Trinität auf als ein Mittelglied in der absteigenden Reihe der Schöpfung. Ähnlichen Sinn hat es, wenn IV. 6 „Gott durch die That seines Lebens“ jene drei, das Sein, Leben und Denken zur Existenz geschaffen hat, oder wenn IV. 23 die universale Potenz, d. h. Gott vermöge der That seines Lebens in jenen dreien existiert, in ihnen begrenzt, „formiert“ erscheint²⁾, oder I. 52 Gott die Potenz der ausser ihm existierenden Potenzen des Seins, des Lebens und der Seligkeit ist, die doch ebenso in ihm selber sind: die Spannung der Gegensätze, in denen sich das Leben bewegt, ist im Vater noch gleich Null, sie tritt im Sohne schon stärker auf, so stark, dass in ihm Veränderungen, Trübungen der reinen Seligkeit entstehen (*corruptioni et ipsae morti se miscens* IV. 21). Daher ist der Vater nicht nur als die Ursache, das fundamentale Sein (III. 4), oder die Quelle alles Seins,

¹⁾ Auf diesem Punkte erhält das System des Victorinus eine merkwürdige Ähnlichkeit mit dem des Proklus. Indem die Hypostasen in Gott in die unterschiedslose Einheit der transzendenten Gottheit zurückfallen, schliessen sich absteigende Systeme von Dreiheiten an, zuerst im λόγος dann in der Seele (vgl. über Proklus Zeller 788). Oder da Victorinus im allgemeinen an die Zweiheit der Potenzen in Gott sich hält, erinnert er an Jamblich, der denselben Gedanken mehr in der Form der Zweiheit ausgeführt hat (Zeller S. 687—88). Victorinus ist also entschieden auf dem Wege von Plotin zu Proklus weitergegangen und die Lehre von der Homousie hat ihn dazu genötigt.

²⁾ Das ist das geistige Bild von der Trinität, das nach Geiger (vgl. S. 31, 53 ff.) bei Victorinus immer zu Grund liegen soll: das eine göttliche Wesen durch seinen Lebensakt sich in den drei Hypostasen des Seins, Lebens und Denkens verwirklichend, wobei dann das Sein als die Hypostase des Vaters den beiden andern als dem λόγος gegenüber tritt. Das ist aber genau das, was Victorinus wohl an einzelnen Stellen hat, aber nicht will, die Gottheit als präexistierende Substanz, oder Allgemeinbegriff, darunter die drei Glieder der Gottheit, Vater, Sohn und Geist. Die Homöusianer und Homousianer machen sich gegenseitig den Vorwurf, dass sie in diesem Irrtum fallen adv. Ar. I. 29. Wo dieses Bild von der Trinität vorkommt, ist dann der Vater wenigstens nicht die Hypostase des esse, sondern praeexistens substantia.

grösser als der Sohn, sondern auch als die Ruhe, als das von keinem Widerstand des Nichts noch beirrte, in sich bleibende und schaffende Sein, seliger (*Operari enim etiam si in perfectionem* [Migne: *imperfectionem*] *operatur, in molestia motus: ista beatitudo est secundum operari perfecta* I. 3), und vollkommener als das im Widerstand der Endlichkeit arbeitende, jederzeit erst zur Vollkommenheit zurückstrebende Sein des Sohnes (*in perfectionem veniens* I. 13), dann kann es gar heissen: *Creator non convenit Deo, sed convenit Christo et sic per Christum Deo* (ad. Eph. 1265). Warum? Weil *creare* Veränderung einschliesst.

Und wie im Sohn als dem Bild des Vaters sich die Dreiheit widerspiegelt, so auch in noch heftigerer Bewegung in der Seele, deren *trinitas unalis* ebenso nach dem Bilde der *trinitas* in Gott ist, wie die im *lóγος*, durch die Ausstrahlung von der oberen Trinität gezeugt I. 64, I. 61. Von da an gehts auseinander in die Vielheit der Einzelseelen und des materiellen Daseins. Das alles ist korrekt neuplatonisch und die richtige Fortsetzung des zu Anfang aufgestellten Gottesbegriffs, „dynamische Emanation“ (Zeller S. 509).

Freilich wo bleibt da die Homousie des Sohnes als des zweiten, des erscheinenden Prinzips der Gottheit mit dem ersten als den ruhenden? Dieser *lóγος* hat mit dem *lóγος* in Gott nichts mehr gemein als den Namen. Und doch sind alle die Schriftstellen da, die eine Offenbarung des Vaters durch den Sohn aussagen, dass man den Vater im Sohn sehe, und alles was der Vater ist und thut, auch der Sohn sei und thue, dass nicht nur der Sohn im Vater sei, was auch der Neuplatoniker sagen konnte, sondern auch der Vater im Sohn. Wie gerade diese letztere Stelle Joh. 14, 10 dem Victorinus Schwierigkeit gemacht hat, zeigt deutlich genug adv. Ar. III. 11. Die christliche Lehre verlangt eben eine volle Offenbarung. Darum darf die Unterscheidung von zwei *lóγοι* nicht so scharf gefasst werden, dass sie wirklich auseinanderfallen. Die Subjektsidentität des zweiten Prinzips in Gott und des zweiten Prinzips ausser Gott muss festgehalten werden. Man sehe z. B. IV. 20: „Wenn sie aber angefangen hat, aussen zu sein, dann ist die erscheinende Form das Ebenbild Gottes, Gott durch sich selber zeigend und ist *lóγος*, nicht mehr jetzt *πρὸς τὸν θεὸν λόγος*: insofern er Leben und Denken, ist er schon ein Seiendes; weil ein bestimmter Begriff und Wesen, welches durch Verstand und Erkenntnis begriffen wird.

Aber wie sind jene Dinge aussen zur Existenz gekommen? Und ist dieselbe Form, die innen ist, nun nach aussen ausgeschickt, oder hat sie sich selbst hinausgeworfen? Aber da jene innere Form ununterschieden und unendlich ist, wie wird sie auch in jener, die aussen ist, erkannt? oder ist diese eine andere? Aber wenn eine andere, so ist sie also nicht von jener geboren durch Aussendung oder durch ihre eigene Bewegung? Und wenn so, dass es eine andere ist, nicht ein Teil, noch dieselbe, noch überhaupt *ὁμοούσιος*, woher dann ist jene erschienen?“ Ebenso deutlich wird III. 2 dargelegt, dass die Bewegung, die man doppelt als innen und aussen bezeichnet, als „aufhörende Bewegung“ und als bewegte Bewegung, oder als Bewegung und Substanz, eine Bewegung oder eine Substanz sei.

Das heisst, jene Unterscheidung zwischen *intus* und *foris λόγος*, die vor dem Pantheismus retten soll, ist hinfällig, weil die Lehre von der Homousie des Sohnes die volle Erscheinung des Lichtes Gottes in seinem Abbild verlangt. Und es giebt in der That keine Rettung vor dem vollen Pantheismus, wie ihn nicht die Neuplatoniker, wohl aber später christliche Mystiker und neuere spekulative Philosophen haben, und aus derselben christlichen Trinitätslehre leicht entwickeln konnten, keine Rettung als die Verschleierung der Konsequenzen, oder biblische Redeweise und christlich dogmatische Worte wie *creare, facere* von der Welt, im Unterschied von *gignere* für den Sohn, oder dass es im Willen der Majestät Gottes liege, nach innen und aussen zu wirken (I. 31, de gen. 21—22), ein Zugeständnis an den christlichen Schöpfungsbegriff, das nur dadurch in seinem Werte beträchtlich verliert; dass es sich nicht auf die Welt, sondern auf den Sohn bezieht, von dem eben die christliche Lehre alle Erzeugung aus dem Willen fern halten will, so dass nur wieder zum Vorschein kommt, dass Welt und Sohn identisch sind („*Jesus Christus filius τὰ μὲν ὄντα*“! de gen. 15), ein Zugeständnis, dessen Wert vollends aufgehoben wird, weil ja in Gott *omnis naturalis potentia voluntas* I. 52.

Mit jener Unterscheidung von *λόγος intus* und *foris* ist nichts zu machen. Legt man Nachdruck auf den Unterschied, so wird die Homousie zerrissen und kosmologisch geredet ist keine Erscheinung Gottes, keine Selbstoffenbarung des Vaters, christologisch geredet, was bei Victorinus stets dasselbe ist, tritt Christus als Viertes neben die Trinität, was Victorinus als den Irrtum des Marcellus erkannt und bekämpft hat (I. 22 und sonst), noch lange ehe man in Rom den

Marcell verurteilt hatte, vielleicht eben, weil er in vielen Wendungen den eigentümlichen Gedanken Marcells selbst sehr nahe kommt. Legt man aber Nachdruck auf die Identität beider *λόγοι*, so ist der Pantheismus gegeben.¹⁾

Das wird jedenfalls nach dem Seitherigen klar sein, dass Victorinus schwerlich durch den Neuplatonismus zur Lehre von der Homousie geführt wurde, dass sie vielmehr die Konsequenz seines neuplatonischen Systems stört und ihm in der That die grössten Schwierigkeiten bereitet, weil sie sich mit seinem Gottesbegriff nicht vertragen will und ihm entweder die neuplatonische Welterklärung unmöglich macht, indem der *λόγος* nahe an Gott herangezogen wird, so dass er nicht mehr als Schöpfungsmittler dienen kann, oder Gott selbst in die Veränderlichkeit herabgezogen wird. So ist Victorinus in seiner ganzen Darlegung nicht aus einem Gewirre von Widersprüchen herausgekommen, das dadurch nicht eben einfacher gemacht wird, dass er keine einzige seiner Definitionen und Termini streng festhält, weder den Unterschied von *πρόον* und *ὄν*, *praeexistentia* und *existentia*, noch den von *substantia* und *subsistentia*, noch von *actus* und *actio*, noch den der Infinitive *esse*, *vivere*, *intelligere* von den entsprechenden Substantiven *substantia*, *vita*, *intelligentia* etc. Er heisst auch den *λόγος intus* bald *filius*, bald nicht, oder lässt ihn erst *filius* werden mit dem Hervortreten nach aussen, die *generatio* erst die „Offenbarung des Verborgenen sein“, und (de gen. 14) redet doch daneben von *prima ingenita generatio* in Gott „*quae sola generatio est et dicitur*“ I. 57.

D. Die Homousie des Geistes.

Es war schon mehrfach Gelegenheit, zu bemerken, dass in des Victorinus logischer und ontologischer Ableitung der Trinität eigentlich eine Trinität garnicht herauskommt, sondern nur eine Zweiheit,

¹⁾ Die Unterscheidung des *λόγος intus* vom *λόγος foris* berührt sich einerseits mit der altüblichen vom *λόγος ἐνδιάθετος* und *προφορικός*. Nur ist bei Victorinus jede Vorstellung eines zeitlichen Vorgangs aufgehoben. Andererseits ist die Ähnlichkeit mit Marcell unleugbar (vgl. Zahn, Marcell vom Ancyra): der *λόγος* wird bei Marcell erst Bild Gottes im Hervortreten (Zahn S. 108, Vict. adv. Ar. IV. 20 *forma apparens imago Dei est*). Der *λόγος* ist in Gott *δυνάμει*, „*potentia*“ bei Victorinus, und tritt hervor als *ἐνέργεια δραστική*, „*potentia actiosa*“ bei Victorinus (vgl. Zahn S. 125). Freilich sind das nur Anklänge.

dass also der Geist keine selbständige Stelle im philosophischen System hat.¹⁾ Denn der Grundgedanke des *potentia esse* und des *actu esse*, dem man vielleicht noch als selbstständigen Gedanken an die Seite stellen könnte das *cognoscibile* und *cognoscentia*, zusammen Sein und Selbstbewusstsein, giebt keinen Raum für eine Dreiheit. Allerdings kann diese primäre Zweiheit zur Dreiheit erweitert werden, indem das zweite Moment, der *lóγος*, wieder in zwei gespalten und als *vivere* und *intelligere* dargestellt wird. Dann bleibt das letztere für den Geist übrig. Ebenso kann das Moment des Zurückströmens des Lebens in den Schoß der ruhenden Gottheit, das *revenire in identitatem* I. 57, oder das *rursus converti in Deum* I. 51, das sonst auch dem *lóγος* zukommt, als ein drittes gefasst werden, das dann als die „Seligkeit“ dem Leben gegenübertritt.

Es geht schon aus dem Bisherigen hervor, das damit ein sicherer Grund für diese Unterscheidung nicht gegeben ist. In der That ist ja schon im Begriff des *lóγος* enthalten, dass er auch Intelligenz ist. Daher werden Geist und Sohn noch ganz besonders identifiziert gegenüber Gott z. B. III. 18: *duo autem reliqua ita duo ut Christus et spiritus sanctus in uno duo sint, . . . idem ipse et Christus et spiritus sanctus* (vgl. III. 14; III. 8). Und Victorinus hat es an einer Stelle geradezu ausgesprochen, dass die Gottheit eigentlich ebensogut in die Zweiheit zurückgenommen werden könnte III. 17: *Cum igitur approbatum sit, tres istas potentias unitatem deitatis conficere . . . non sine ratione rerum in ,duo ista revocantur‘, in filium et patrem.*

Demgemäss gestaltet sich der Beweis für die Homousie des Geistes sehr einfach. Er lautet meist so; weil der Geist mit Christus identisch, und Christus mit Gott, so ist auch der Geist ein Glied der identischen Gottheit, und alle drei ein *ὁμοούσιον* so z. B. I. 17. Es gilt daher von der Homousie des Geistes dasselbe wie von der des Sohnes, dass es eine vollständige Einheit sein soll, mehr als nur Zahleinheit, dass sie alle drei gleich sind *secundam maiestatem et omnipotentiam et omnem perfectionem* I. 55. Daneben aber steht doch wieder die Subordination des Geistes, wie des Sohnes.

¹⁾ Anders Geiger S. 31, wenn er meint, dass eigentlich Vict. das göttliche Wesen in 3 Hypostasen sich verwirklichen lassen müsse. Aber er muss selbst zugeben, dass sich das kaum bei Victorinus finde, vielmehr stets dem *esse* die beiden andern als zusammengehörig gegenübertreten.

Oder es geht der Beweis auch von der Bedeutung des Wortes *spiritus* aus, das nach Victorinus' Definition nichts anderes meint, als die Substanz des reinen Seins. Nun ist Gott *spiritus* d. h. Substanz des reinen Seins, also ist selbstverständlich auch der heilige Geist = *spiritus* = Substanz des reinen Seins und somit sind sie *ὁμοούσιον*. (I. 16, I. 55.)

Diese letztere Wendung hat übrigens die Verwirrung in den Aussagen über den Geist erheblich gesteigert, wie Gore S. 1133 ganz richtig bemerkt. Weil *spiritus* das Wort für Gott überhaupt ist, wird es auch für *λόγος* ganz unterschiedslos gebraucht, z. B. ist I. 51 *descensio* und *ascensio* des Lebens überhaupt vom Geist ausgesagt, III. 12 nimmt der „Geist“ die Seele an, wie sonst immer der *λόγος*. Aber nicht blos *spiritus* allgemein wird so zweifelhaft gebraucht, sondern auch „*sanctus spiritus*“, I. 57: „*Motus primus intus, quae sit excogitatio patria, hoc est sui ipsius cognoscentia*.“ Dieser *motus primus intus* ist sonst doch immer der *λόγος*. Ebenso Hymn. III ist der Geist, was sonst der *λόγος* in seinem aussergöttlichen Sein ist „*totius existentiae demonstratio*.“ Eine seltsame Wendung hat sich an die Stelle I. 57 geknüpft, dass dem heiligen Geist oder der Intelligenz Gottes ein Anteil an der Zeugung des Sohnes zugeschrieben wird. Weil doch der Sohn aus dem Denken oder dem Wollen des Vaters, der inneren Intelligenz Gottes hervorgebrochen (*partu quodam mentali, cogitatione prorupit velle conceptum et effunditur*, ad. Eph. 1236 C.), so ist er *virtute patria generante intelligentia* I. 58, wofür zum Beweis die Geburtsgeschichte Jesu nach Lukas verwendet wird.

Also, da Gott der Vater, ist der heilige Geist die Mutter Jesu, und zwar in der doppelten Generation „*et supra et deorsum*“, *supra* in der ersten Zeugung in Gott, und *deorsum* im Heraus-treten zur Belebung der Welt und endlich im Fleische. Diese Wendung scheint mir allerdings nur veranlasst durch die Schriftstelle Luk. 1. 35, da sie sonst mit Victorinus' Aussagen über den Geist gar nicht harmonieren will. Aber nach seiner Christologie fühlte er sich verpflichtet, das von der Zeugung Christi im Fleisch Gesagte auch auf den ewigen *λόγος* in der Weltschöpfung zu übertragen. Daher die Umdrehung des sonst überall bestehenden Verhältnisses, dass der Geist das dritte ist und, wie der Sohn aus dem Vater sein Leben hat, so der Geist es durch den Sohn erhält, der Sohn die Quelle des Geistes, wie der Vater die Quelle des Sohnes ist.

Dementsprechend ist auch die Lehre vom Ausgang des

heiligen Geistes dieselbe, wie sie zu jener Zeit üblich war, und z. B. von Athanasius in den Briefen an Serapion ausgesprochen war.¹⁾ IV. 16: „Da Christus Leben ist, der heilige Geist aber Erkenntnis und Intelligenz, hat doch der heilige Geist alles, was er hat, von Christus empfangen, Christus vom Vater; ebenso I. 12: „Von Christus der heilige Geist, wie Christus von Gott.“ IV. 33: „Vom Vater durch Christus und in Christus.“ IV. 17: „Da Gott mit Christus *ὁμοούσιος* ist, so ist notwendig auch Christus mit dem Geist ein *ὁμοούσιον* und dadurch und durch Christus der Geist mit Gott.“ (Vgl. I. 13). Überall liegt die Formel zu Grunde, „aus Gott durch Christus.“ Also die korrekte griechische Lehre, nicht das spätere *a patre filioque*, wie Gore S. 1133 behauptet. Nirgends ist direkt der doppelte Ausgang des Geistes gelehrt, sehr oft aber in starken Worten das besondere Verhältnis des Geistes zum Sohn. Der Sohn ist der Vermittler zwischen beiden I. 56: *medius in angulo trinitatis, patrem declarat praeexistentem, spiritum sanctum complet in perfectionem*.

Freilich bleibt es nicht bei dieser Darstellung. Der Gedanke, dass der Geist das Zurückströmen des von Gott im Sohne ausgegangenen Lebens sei, führt auf das andere Bild Hymn. I., wo der Geist *patris et filii copula* heisst, entsprechend dem Ausdruck *status - progressio - regressus* für die Trinität. Da fällt also dem Geist die innergöttliche Funktion der Verbindung der beiden auseinandergetretenen Momente der Gottheit zu, freilich nicht ohne dass der innergöttliche Lebensprozess sofort wieder in den gottweltlichen überginge, wenn es zur Erklärung des *copula patris et filii* mit stark pantheistischem Nebenton heisst, *in unum qui, cuncta nectis*.

Es ist also dem Victorinus die Stellung des Geistes weder im innergöttlichen Lebensprozess, noch im gottweltlichen Schöpfungsprozess sicher gewesen, so dass er Rechenschaft darüber geben könnte, warum er gerade drei Potenzen annehme, und warum gerade in einer bestimmten Ordnung. Es ist da noch alles flüssig, wie bei

¹⁾ Vgl. Athanasius ad. Ser. III. 1: *Οἷαν γὰρ ἔγνωμεν ιδιότητα τοῦ υἱοῦ πρὸς τὸν πατέρα, ταύτην ἔχειν τὸ πνεῦμα πρὸς τὸν υἱὸν εὐρῆσομεν.*

I. 30: *Ἄ γὰρ τὸ πνεῦμα ἐκάστῳ διαιρεῖ, ταῦτα παρὰ τοῦ πατρὸς διὰ τοῦ υἱοῦ χορηγεῖται.*

früheren Schriftstellern, die die Homousie des Geistes noch nicht gekannt. Aber auch das durch Tradition und Schrift gesicherte Wirkungsgebiet des Geistes innerhalb der Menschheit, dass der Geist das Lebenswerk Christi in den Gläubigen fortführt und vollendet, worin Victorinus im Einklang mit sonstiger kirchlicher Litteratur die Bedeutung des Geistes am sichersten erkannt und am deutlichsten ausgesprochen hat z. B. III. 6: *intelligentiae magister*, IV. 17: *Interior Christi virtus scientiam tribuens et ad salvationem proficiens*, IV. 15: *Recedente Christo, qui per miracula et per praecepta seminaverat fidem, quod ipse Dei filius esset et vitam in se credentibus daret, completa sunt spiritu omnia* — auch dieses Wirkungsgebiet ist dem Geist nicht sicher; denn auch Christus ist ja *doctor* und *magister*, ist selbst der in der gläubigen Menschheit waltende Geist, *idem perfectior spiritus Hymn. I.*, ein Verhältnis, das ja im übrigen ganz biblisch ist, weil auch dort der in der Gemeinde fortwirkende Christus von dem heiligen Geist keineswegs sicher unterschieden wird.

E. Die Schöpfung.

Die Welt und der Mensch.

In diesem Kapitel bietet Victorinus nicht viel Eigentümliches: er ist entweder rein neuplatonisch oder giebt die allgemeinen Ansichten der kirchlichen Schriftsteller der Zeit. (Vgl. die näheren Ausführungen über *lóγος* und Weltseele, Materie etc. bei Geiger). Es wurde oben schon gezeigt, dass die Konsequenz der Trinitätslehre des Victorinus unvermeidlich auf den Pantheismus hinausführt, dass er aber diese Konsequenz nirgends mit Absicht ausgesprochen, sie überhaupt nicht gewollt hat. Die Welt ist ihm doch überall etwas anderes als Gott, ein abhängiges, geringeres Sein, und nicht bloß das irdische Einzelding oder ihre Gesamtheit, die Materie, sondern auch die höheren himmlischen Wesen reichen an das Sein Gottes nicht heran (1241 A.), weil sie auch noch Veränderlichkeit, also Materialität an sich haben. Die Welt ist weder ein Teil

von Gott, noch das Ganze, noch ein Ausfluss, eine Emanation in dem Sinne, dass durch das Ausfliessen etwas in der Quelle, in Gott, vermindert oder verändert worden wäre (I. 1). Er steht über den Dingen als die letzte Ursache und sie haben ihren Ursprung in der von ihm ausgehenden Lebenskraft. Für diesen Kausalzusammenhang kann auch das Wort *creare* verwendet werden. Freilich nicht im Sinn des Schöpfungsbegriffs der christlichen Dogmatik, eines aus freiem Willen hervorgehenden Entschlusses, etwas aus dem Nichts hervorzurufen. Denn erstens giebt es in Gott keinen freien, bewussten Willen. Bewusstsein und Willen kommen dem Gott des Victorinus sowenig zu, wie dem neuplatonischen „Ersten“, oder doch nur insofern, als der Wille mit seiner Natur zusammenfällt: *omnis naturalis potentia est voluntas* und es eben Gottes natürliche Potenz ist, zu schaffen, sofern er *lóγος* ist. Auch der Begriff des Schaffens aus Nichts ist dem Victorinus fremd. Denn die sichtbare Welt oder die Materie, aus der sie gebildet ist, ist zwar „nichts“, aber doch nicht absolutes „Nichts“, was es überhaupt nicht giebt (vgl. oben S. 22), de gen. 5, sondern bloß ein „noch nicht sein“, oder bloß potenzielles Sein, in diesem Fall *potentia* im Sinne der blossen Möglichkeit zu verstehen. De gen. 25: *Nos fallit quoniam Dei potentiam in isto magis credimus, si ab iis quae vere non sunt efficiat ea quae vere sunt. Si est Dei potentia ut ad esse ducantur ea, quae esse non possunt, jam secundum potentiam habent esse, vel sunt ὄντα illa ipsa quae omnino εἰσὶ μὴ ὄντα. Et idcirco non esse illa diximus, quae in abscondito posita et in potentia, nondum tamen apparuerunt in actione.*¹⁾ Ebensowenig giebt es für Victorinus einen zeitlichen Anfang der Schöpfung, oder einen Anfang mit der Zeit, einen Anfang des in der Form von Raum und Zeit verlaufenden Seins, wenn doch Jesus Christus *τὰ ὄντα* bedeutet, oder die Welt der *lóγος apparens*, oder der nach aussen sich entfaltende, sich selbst gegenständlich werdende Gott ist. Und so, wenn es gelegentlich heisst, dass die Trinität zusammenklinge, ehe sie etwas ins Dasein ruft, oder dass die Dinge in Gott *potentia ,fuerunt‘* und dann erst in Wirklichkeit erschienen, so muss man sich vergegenwärtigen,

¹⁾ Dieses ist wiederum eine charakteristische Eigentümlichkeit des späteren Neuplatonismus. Plotin hatte noch den Dualismus zwischen Gott und Materie als zwischen Sein und absolutem Nichtsein stehen lassen. Proklus nahm das Nichts entschieden doch als ein potenziell Seiendes in Gott selbst auf, wie Victorinus.

dass alles, was von Gott ausgesagt wird, zeitlos zu verstehen ist, *prius* und *posterius* nur logische Unterordnung, nicht zeitliches Nacheinander bedeuten (de gen. 22). Es heisst darum auch wieder, dass Gott *non cogitavit prius aliquid et postea aliud vel a-
versum, non modo contrarium* 1236 C. Gottes Denken ist Wollen, Gottes Wollen gleich als That setzen, daher was ideell ewig in Gott ist auch zugleich ewig wirklich ist: „*Etenim cum
in Dei cogitatione fuerant (animae), cogitatio Dei quoniam non
nihil est, sed et certa existentia, concedendum est, ut animae
fuerunt in vera rectaque existentia*“ (1242 B.). Die Ewigkeit der Welt ist auch geradezu ausgesagt mit dürren Worten. Und wenn an solchen Stellen wie I. 57 („in jener zeitlosen Zeit heraustretend sozusagen von dem Sein was war, zu dem Anschauen dessen was war, da ja hier alle Bewegung der Substanz nach ein Andersgewordensein ist, kommt er schnell zur Identität zurück“) noch zweifelhaft sein kann, ob blos an den Sohn im trinitarischen Prozess gedacht ist, oder an den Weltwerdungsprozess, so heisst es sonst I. 56: „*Infi-
nito motu in inferiora vita descendit*“, oder „*vita enim nec
coepit, unde nunquam definit, quia a se sibi semper est et per
omnia et in omnibus usque a divinis et a supracoelestibus et
usque coelestia . . .*“ (III. 3), oder: „*alter motu agendi a
passionibus libero, alter per ,infinitos actus in creandis fae-
culis infinitus‘ subjecit usque ad mortem innumeras passiones.*“ (IV. 8).

So kann es auch nicht wunder nehmen, wenn Victorinus zwischen *creare* und *generare* oder *gignere* keinen rechten Unterschied zu machen weiss und es ihm nicht darauf ankommt, auch einmal *creare* vom Sohn zu gebrauchen (Hymn. III.), wie oftmals *generare* oder *procedere* von der Welt (vgl. Hymn. I.: *Filius actusque vita est, qua procedunt et creantur omnia*, also beide Worte ganz gleichbedeutend).

Daher ist nur sehr vorsichtig vom Schaffen der Materie die Rede, „*effecta est materia mortua naturae*“ I. 26, sie ist vielmehr nur lebendig gemacht, zur Erscheinung gebracht IV. 4, soweit sie überhaupt ist, durch das Leben, das der λόγος ihr mitteilt. Geschaffen aus „Nichts“ ist sie im eigentlichen Sinne nicht, sie ist ja potenziell ewig in Gott. Mit dem Heraustreten des λόγος aus dem Vater, *in primo existentiae actu . . . unde tenebrae, id est hyle, consecuta est non creata*. IV. 31.

Die Schöpfung wird des Näheren geschildert als ein Herab-

fliessen des göttlichen Lebens, oder als die Ausbreitung des Lichts durch den leeren dunklen Raum, bis es sich ins Nichts, in den Tod verliert (IV. 8, IV. 11). Wie ein Strom aus der ruhigen Quelle fliegend über Felsen und Unebenheiten seines Strombetts schäumt und so die Klarheit seines Wassers bald getrübt wird, so leben auch die unteren Dinge, die körperlichen nicht von dem unmittelbaren Lichte Gottes, sondern von dem bereits verletzten und depotenzierten, durch alles vorhergegangene, *throni, angeli*, endlich die *anima* vermittelten Lichte des *lóγος* IV. 11.

So kommt die Kette zu stand, in der die christliche immanente Trinität seltsam mit der neuplatonisch absteigenden zusammengesetzt erscheint I. 25: *Deus, Jesus, spiritus, νοῦς, anima, angeli deinde corporalia omnia subministrata*, eine Reihenfolge, die insofern nicht eingehalten wird, als die *angeli* auch mit dem *lóγος* als die übersinnliche Welt zusammengenommen werden gegenüber der *anima* (IV. 11). Jedenfalls ist die Mittelstufe zwischen der noch intelligiblen Welt (es werden bald nur *intelligibilia* und *hylica*, bald *intelligibilia, intellectualia* und *hylica* unterschieden) und der materiellen die *anima*, die platonische Centralweltseele, nach dem Prinzip der Dreiheit, *esse — vivere — intelligere* zusammengesetzt. Sie vermittelt das Leben, das sie als vom *lóγος* empfangenes in sich trägt, selbständig an die materielle Welt (I. 64, IV. 13). So haben auch noch diese Dinge einen Schein von Leben, („*vivendi idolum*“ IV. 11). Wirkliches Sein und Leben haben sie nicht mehr, weil sie zu tief in Veränderung und Gegensatz von Tod und Leben verstrickt sind. Doch sind auch hier die Gegensätze nicht absolut. Vollständigen Tod kennt selbst die Körperwelt nicht, nur ihre jeweiligen Erscheinungen vergehen. Die Einzelkörper, wie sie sich im Verlauf der allgemeinen Bewegung gerade zusammenfinden, lösen sich auf, aber nur „bis zu einem Grade“ IV. 25: „*corporum mors est, ... materia elementis certis semper existit*“. Ja es ist sogar der Schwung der Lebenskraft („*vigor vivendi*“), der die Elemente zusammenführt, und sie auch wieder auseinandertreibt, um sie zu neuen Zusammensetzungen zu benutzen. Eine merkwürdige Ausführung, die eigentlich gerade das Gegenteil aller platonischen Metaphysik enthält, indem sich hier im Wechsel der *vigor vivendi* zeigt, sonst aber je mehr Leben, desto mehr Ruhe, desto weniger Gegensatz und Veränderung. Jedenfalls soll damit nur gesagt sein, dass Tod in der Körperwelt etwas ganz natürliches und selbstverständliches sei.

Und wie im Einzelnen in der Natur der Tod nichts auffallendes ist, so ist auch nichts wahrscheinlicher, als dass nicht sowohl die Schöpfung überhaupt als speziell diese Welt wieder aufhört, indem das Leben in seine einfachen Elemente zurückgeht und vielleicht eine neue Weltentwicklung ansetzt. Es ist also die Lehre von der Vielheit der aufeinanderfolgenden Welten, die ziemlich deutlich in allegorischer Hülle in III. 12 vorliegt. Ähnlich auf Grund von 1. Kor. 15: *Tunc et ipse subjicietur Deo; evacuatis enim omnibus requiescit activa potentia et erit in Deo secundum quod est esse et secundum quod est quiescere* (I. 39) und immer mit Anklang an 1. Kor. 15: *Superatis omnibus quae aut carnalia sunt aut creaturae et mutatis subdita universa reduntur potentiae Dei.* (1227 B).¹⁾ Derselbe Gedanke liegt in der so oft als Ziel der Welt- und Menschheitsentwicklung angegebenen Vergeistigung oder „Heiligung“ aller Dinge. Alles ist darauf angelegt, Geist zu werden, d. h. zur Substanz Gottes (*spiritus substantiae nomen est, quod quidem esse significat* I. 58), dem reinen Sein zurückzukehren. Insbesondere ist in der Seele diese Anlage vorhanden (I. 61, ad Eph. 1239 C.), aber auch das Fleisch ist bestimmt, vergeistigt oder geheiligt zu werden (*spiritalis effecti fuerimus et anima et corpore et spiritu* 1226 B., adv. Ar. III. 25, I. 57). Die Auferstehung des Fleisches ist seine Vergeistigung:²⁾ *Nam cum resurrectio fuerit, omnia spiritus erunt, et totus homo spiritus factus in coelum ascendet scil. per spiritum* 1274 A. Dann wird alles ein Geist sein.

Der Mensch ist innerhalb der sichtbaren Welt das höchste der Geschöpfe, durch seine Seele wieder eine Art Mittelwesen, das über die materielle Welt hinausreicht. Auch sein Leib ist aus den belebungsfähigsten Teilen der Materie gebildet (*summitates terrae et florem habemus principia corporis* I. 62). Dazu eine echt neuplatonische verwickelte Psychologie in drei Stufen, dem Bau der Weltseele entsprechend, die auch vom göttlichen *νοῦς* bis zum materiellen herabreicht und beide Extreme in sich verbindet, I. 64: *Spi-*

¹⁾ Das ist also dieselbe Verwendung der Stelle, um eine Beziehung der Erlösung auf das ganze Universum, Apokatastasis und Verwandlung der materiellen Natur ins Geistige zu beweisen, wie bei Origines, vgl. Bigg. S. 176, 193 ff.

²⁾ Vgl. Origines, ed. Lomm. XXI. pg. 151. Anm.: Sin autem, ut ratione et scripturarum autoritate monstratum est, corruptivum hoc induerit incorruptionem . . . et forsitan omnis corporea natura tolletur e medio. Ebenso pg. 152:

*ritus vōs divinus, divina anima; vōs hylicus, hylica anima; corpus carnale.*¹⁾ Das eigentliche Subjekt, das „Ich“ des Menschen, ist die Seele, die als *anima rationalis* (I. 20) mit dem *vōs divinus* zusammengenommen wird, auch mit dem paulinischen Ausdruck *coelestis homo* genannt. Die Seele ist aus Gott, das Göttliche im Menschen: *certe insufflatione Dei anima nobis atque ex eo pars in nobis est . . . attingimus igitur cum eo quo inde sumus atque pendemus* (III. 6). Zur weiteren Beschreibung werden biblische Ausdrücke verwendet: *juxta imaginem*, nicht selbst das Bild Gottes, das ist vielmehr der λόγος, sondern nach dem Bild, also Bild des Bildes Gottes, ist die Seele ihrer Natur nach; sofern sie zu Höherem bestimmt ist, nämlich zum Geist werden, ist sie *juxta similitudinem* I. 20.²⁾ Die Seele ist unsterblich, obgleich unklar bleibt, ob die einzelne Seele an sich, oder nur, wenn sie es zur Vergeistigung bringt. 1274 B.: *Gentes et nihil sperant, id est mortales se et fatentur et probant neque de aeternitate sua aliquid credunt. — Credere in Christum est immortalitatem consequi.* Das könnte den Schein erwecken, als wären die Heiden, die keine Hoffnung haben, auch wirklich sterblich. Es kann aber auch bloß der gewöhnliche Doppelsinn der Worte Tod und Unsterblichkeit sein, vermöge dessen man ja auch vom ewigen Tod der dennoch fortlebenden Seele reden kann. Andererseits hat es nicht selten den Schein, als ob das *unum fieri, omnes spiritales reddi*, das Zurückkehren in Gott, die Auflösung der Einzelseele einschliesse, wie es ja der Pantheismus Victorinus als Konsequenz nahelegen würde. Es läßt sich aber darüber nichts Bestimmtes sagen. Auch die Ansicht von der Aufeinanderfolge verschiedener Welten mit dazwischen liegender Ruhepause würde eine gänzliche Auflösung der Einzelseelen ins Allgemeine nicht notwendig voraussetzen. Diese können Gott ähnlich gemacht doch in Gott in gewisser Weise als Einzelne fortbestehen. Vollends unklar bleibt das Verhältnis der Einzelseelen zur Weltseele. Jedenfalls bewegt sich Victorin oft in bedenklichen Ausdrücken, behauptet aber selbstverständlich stets die Ewigkeit und Unsterblichkeit der Seele.

Er führt diese Ewigkeit sogar auch nach rückwärts in der Zeit, anscheinend nicht aus spekulativen Gründen, sondern durch eine

¹⁾ Vgl. dazu Geiger S. 101 ff.

²⁾ Ebenso Origenes: de pr. III. 6 ed. Lomm. XXI S. 357 Imaginis quidem dignitatem in prima conditione percepit, similitudinis vero perfectio in consummatione.

Schriftstelle bestimmt. Zu Eph. 1, 4 (1238 ff.): *Quod ante mundum animae . . . Si elegit nos in Christo, ergo spirituales fuimus, si in Christo fuimus: et si fuimus in Christo et spirituales fuimus, fuimus autem . . . ante constitutionem mundi.*

Doch ist auch diese Lehre von der Präexistenz der Seelen ganz im Zusammenhang mit dem sonstigen System, wird also tieferen Grund, als nur in jener Schriftstelle haben. Denn sie dient dem Victorinus zur Verdeutlichung des Zwecks der Welt. Diese ist dazu da, damit die Seele darin ihre vorher unentwickelte höhere Anlage zum Geist entwickeln kann, indem sie eben durch den Gegensatz zum ewigen Wesen Gottes, in den sie sich hineingestellt sieht, erkennen soll, was das ewig wahre ist. Eine solche Erkenntnis war und ist möglich, weil die Welt nicht in absolutem Gegensatz zu Gott steht, sondern durch sie und in ihr das höhere Wesen Gottes durchschimmert, hell genug, um es voll zu erkennen: *Ideo nosse se voluit, ideo mundum et opera sua divina constituit, ut eum per ista omnia cerneremus*, III. 6. Die Seelen sind in ihrem ursprünglichen Zustand freie Wesen mit Intellekt; als solche aber können sie leicht getäuscht werden und können ihren falschen Meinungen nachgehen (ad Phil. 1239 C). In der Welt soll nun die Seele Wahres vom Falschen unterscheiden lernen und so gereift zur Vollkommenheit gelangen: *Cum animae naturale, ut . . . intelligentia facile labi et cadere in vicinam virtutem possit . . . opera Dei et voluntate mundus factus est . . . quibus anima detenta cognosceret et qui sunt sensus et quantum valeant* 1249 A.

Die Seelen sind also nicht etwa, wie bei Origenes, der ja ihre Präexistenz auch lehrt, durch einen Fall in die Welt gekommen, oder zur Strafe für einen vorzeitlichen Fall inkorporiert worden, sondern der Fall tritt erst nachher ein, nachdem sie durch göttliche Pädagogik in die Leiblichkeit gesandt worden waren; d. h. er muss nicht notwendig eintreten, denn die Seele ist nach wie vor frei. Es kommt nur darauf an, dass sie den vielfachen Trug, den die Sinne ihr vorgaukeln in seiner Nichtigkeit durchschaut und sich zur Betrachtung der allein wahren Ideen, zuletzt Gottes selbst erhebt, indem sie ihre eigene, wahre Natur erkennt, dass sie nämlich nicht etwas zeitlich vergängliches ist, sondern aus der Ewigkeit stammt. Dazu muss sie nur ihre gesunde Vernunft brauchen, die sie hat, so kann sie *facile* ihre Tugend festhalten, sie noch vermehren und zur Vollkommenheit steigern (so 1239--1240).

Nun ist freilich das pädagogische Experiment schlecht gelungen; der Trug der Sinne war zu mächtig, die Seele gar zu neugierig (ad Just. 16), so dass sie über all dem bunten Flitter rings herum Gottes und ihrer selbst vergass und nur mehr das sinnlich wahrnehmbare und geniessbare für real hielt. Damit war das *in sensum labi* eingetreten, die Sünde vollendet, die nichts anderes ist als die Hinneigung der Seele zum materiellen Sein, d. h. zum Schein anstatt zum Wesen, zum Nichtsein anstatt zum wahren Sein. Es ist also nicht die Materie an sich das Böse,¹⁾ sie ist ja auch *potentia* in Gott und aus Gott. Nur sofern sie allerdings dem Nichtsein am nächsten steht, ist sie am fernsten von Gott und tritt als das Tote I. 26 in einen gewissen Gegensatz zum Leben, als Finsternis in Gegensatz zum Licht und wird so dem Menschen die Ursache zur Sünde.²⁾ Sie schickt ihre Heere aus, nachdem sie durch Gott lebendig gemacht ist, den Menschen zu verderben (I. 26). *Carnalibus enim et foraminibus et sentiendi virtutibus quasi quidam intellectus nascitur fallax* (1239 D). und dieser fleischliche, sinnliche Verstand geht den Begierden des Fleisches nach.

Wann, wo und wie der wirkliche Fall der Seele geschehen ist, ist nirgends gesagt. Eigentlich kann es natürlich nur jede Seele für sich sein, die den Fall aus ihrem freien Willen thut. Aber es wird doch die traditionelle Redeweise beibehalten vom Fall Adams: *qualis futura esset (anima), si Adam non peccasset* (I. 20), oder *separati a Deo per maiores nostros* (1170). Meist wird einfach von dem gefallenem Zustand der Seele als von einer Thatsache gesprochen, ohne dass eine Erklärung für die Allgemeinheit des Sündenstandes gegeben würde.

¹⁾ So scheint Gore S. 1135 die Sache aufzufassen. Es ist aber hier in der That nichts besonders neuplatonisches bei Victorin, was sich nicht auch bei allen kirchlichen Schriftstellern fände, vgl. Athanasius c. gentes, 3—4.

²⁾ Die Dämonologie kann ausser Betracht bleiben, weil die wenigen Andeutungen hierüber kein klares Bild geben (ad Just. 15 und ad Eph. comm. 2, 1). In der letzteren Stelle giebt Victorin zudem nur Ausführung der Worte Pauli, wie auch sonst die Substanz der Dämonen oder gewisser Arten von Dämonen die Luft ist (gegen Gore, der diese Lehre bei Victorin auffallend gefunden hat). Vgl. Augustin z. B. de ord. II. 27. Man kann übrigens bemerken, dass Victorinus keine besondere Freude an diesen Dingen gehabt hat. Es klingt fast wie rationalistische Umdeutung, wenn er die *diffidentia* als den Teufel bezeichnet, dem die Ungläubigen dienen (1284). Jedenfalls verwahrt er sich energisch dagegen, dass die Dämonen ohne unsern Willen irgend etwas über uns vermöchten (1251 A).

Doch ist diese Allgemeinheit immer vorausgesetzt. Die Seele, wie sie in der Erfahrung vorkommt, ist gefallen und als solche unter einem gewissen Bann, in einer Art Gefangenschaft: *Sed tantum victae animae sensualibus potentiis nihil nisi mundum materiem et carnem in sensu haberent et haec vera sola crederent, neque idoneae essent ad vincenda et rumpenda vincula . . .* (1240 B). Die Seele einmal gefallen ist in ihrer Intelligenz verletzt; sie kann den Trug nicht mehr durchschauen mit dem geschädigten Organe (*multiplex focus decipiens intelligentiam et laedens quodammodo per imagines veritatis*, 1239 C). Und es tritt allmählich ein Zustand des Todes ein. Nicht jedes Sündigen an sich ist schon Sünde, aber das Beharren in der Sünde (1281 B) und dieses ist der Tod des Geistes, der Tod der höheren Anlage der Seele (1253 A).

Aber wie die Freiheit vor dem Fall vorhanden war, da ja der Fall aus Freiheit hervorging, so ist sie auch nach dem Fall nicht verloren. Die Gefangenschaft der Sünde ist nicht absolute Unfreiheit, Unmöglichkeit etwas anderes zu thun als Sünde. Das liegt einem Gedankenkreis ganz ferne, aus dem heraus gesagt werden konnte: *non omnino peccare peccatum est, sed in peccato perseverare* 1281 B. Wir sind Herren unseres Willens und unserer Leidenschaften, und durch unseren Willen wird dem Teufel Raum gegeben 1281 A. So ist es entschieden nicht richtig, dass Victorinus nur gegen den Manichäismus die Freiheit des Willens behauptete (so Gore). Es finden sich zwar nicht viele Äusserungen zu dieser Frage, aber diese stimmen um so besser zum Gesamtcharakter des Victorinus. Das Wort kommt nur einmal vor ad Just. 16: *Anima est quae dominationem sibi concessam liberi arbitrii licentia violavit. Cupiditate et concupiscentia curiosa potius decipitur, quam superba*. Dass aber die Freiheit der Anthropologie des Victorinus wesentlich ist, kann man schon daran sehen, dass nicht nur von der einzelnen Seele, sondern auch von der Weltseele gilt *si sic perseveraverit eorum, quae super coelum mater est. Si vero in inferiora respicit cum sit petulans, potentia vivificandi fit, vivere quae faciet in mundum . . . proprio vñ ad utraque conversa aut divina fit aut incorporatur* (I. 61), d. h. auch der Weltseele stehen, ideal betrachtet, zwei Wege offen nach aufwärts und nach abwärts, und ebenso noch höher hinauf dem λόγος. Auch bei ihm kann die *naturalis potentia*, die ihn zum Schaffen treibt, als Abfall, herbeigeführt durch den Trug der Materie, beurteilt werden

I. 61 (vgl. oben S. 35), wie die Seele von ihrem eigenen inneren Leben frei getragen wird (*αὐτογόνῳ id est suo et a se sibi orto motu fertur* IV. 13; *facta ut a se haberet motum*), die Freiheit des Willens in der menschlichen Seele hat also ihren metaphysischen Hintergrund an der Freiheit des geschöpflichen Daseins überhaupt, vom höchsten ungewordenen an herab. Die göttliche Lebensmitteilung geschieht nur so, dass jeder Stufe ihr eigenes freies Dasein verliehen wird, dass sie ebenso an das nächste Glied der Kette vermittelt. Das mag in einem streng ätiologischen System eine Inkonssequenz sein und ist es auch bei Victorinus. Aber das philosophische System müsste erst noch erfunden werden, dem man nicht auf irgend einem Punkte die Leugnung aller Freiheit als Konsequenz ziehen könnte und müsste. Es kommt da nur darauf an, ob der betreffende Denker die Konsequenz selbst gezogen hat. Das hat aber Victorinus so wenig gethan, wie die Neuplatoniker.

Man findet vielmehr das Problem bei Victorinus in schönster Form ausgesprochen, aber nirgends als Problem empfunden oder gelöst. Einerseits geschieht bei ihm alles durch die Notwendigkeit der Natur, andererseits hat schon Gott selbst freien Willen und setzt sich sein Bild *non necessitate naturae, sed voluntate magnitudinis patris*, I. 31. Genau dasselbe findet sich beim *lóγος* und bei der Seele und dementsprechend beim Menschen: beide Betrachtungsweisen, die des absoluten Kausalzusammenhangs und die der Freiheit nebeneinander z. B. ganz nach den Worten des Paulus Phil. 2, 12 (1212 A): *et velle quasi nostrum est, unde nos operamur nobis salutem. Et tamen quia ipsum velle a Deo nobis operatur, fit ut ex Deo et operationem et voluntatem habeamus*. Bestimmteres wird sich über die Ansicht des Victorinus in dieser Beziehung nicht ausmachen lassen.

F. Christus und das Heil.

In gewisser Weise war doch für Victorinus die Erlösung eine Notwendigkeit. Sie musste den Menschen aus dem Zustand intellektueller Blindheit befreien, in den er durch den Fall geraten war. Dazu brauchte man einen Lehrer, der zur Seele, die sich in den dunkeln Irrgängen der Welt vergeblich abmüht, das

erlösende Wort spricht, das ihr die Rätsel des Daseins erklärt. Hat sie dieses Wort vernommen, so wird ihre Vernunft schon von selbst den Weg gehen, den sie selbst gesucht (1241 D. 1279). Das hat Christus gethan. Er hat uns den Vater und das geistliche Leben gezeigt. Durch Wort und Lehre und sein eindrucksvolles Beispiel in Leiden, Tod und Auferstehung hat er die Macht des Geistes über die Vergänglichkeit, die Flüssigkeit irdischen Genusses, die Geringfügigkeit irdischen Leidens uns vor Augen gestellt (1240 A. 1179 C, *vincens carnem et vincendam docens* 1258.)

Jenes Belehren über Gott und göttliche Dinge wird nun aber geübt nicht nur von einem Menschen, der von Gott als von etwas Fremdem redet, sondern zur gewissen Versicherung der Wahrheit von dem λόγος, der Gott selber ist und als den Geoffenbarten ihn zeigt. *Nunc cum apparuerit Christus, qui me docuit et per se Deum ostendit et se Deum et per se patrem ignorare non licet Deum*, ad. Gal. 1179 C. Das ist in ganz johanneischer Weise ausgeführt z. B. III. 6: „*Cum in Salvatore ipsum Deum vidimus . . .* eben dort 1179 C: *Ignorare Deum est Christum nescire, per Christum enim cognoscitur*. Darum ist Christus nicht ein Prophet und Lehrer wie andere, sondern das *Verbum Dei*, das Gottes inneres Wesen sowohl erkennt als erkennbar macht (1179 A).

Aber wenn man diese und ähnliche Stellen näher ansieht, so wird es mehr als zweifelhaft, ob da auch wirklich an den historischen Christus gedacht ist oder an den metaphysischen λόγος Gottes, so dass diese Stellen ihre Erklärung fänden aus den andern, die dasselbe vom λόγος aussagen, der in der Weltschöpfung Gott offenbart III. 6: *Ideo nolite se voluit, ideo mundum et opera sua divina constituit, ut eum per ista omnia cerneremus, λόγος certe . . . a se ad patrem intelligendi transitum dedit*. Dieser Schein der Zweideutigkeit wird wohl absichtlich dadurch gesteigert, dass alle Namen Jesus, Christus, Sohn,¹⁾ λόγος ganz unterschiedslos gebraucht sind. Ganz klar wird, dass Victorinus den historischen Christus von dem allgemeinen Weltlogos nicht unterscheidet, an allen Stellen, wo er von Fleischwerdung redet. Das Herabsteigen des ewigen Sohnes

¹⁾ Insbesondere vertritt er mit Eifer gegen Marcell, dass der Sohn, auch ehe er ins Fleisch gekommen, Sohn genannt werde, wenn ihm auch einzelne Schriftstellen das Geständnis abpressen, dass Christus in der Schrift am meisten im Fleische Sohn genannt werde (I. 28, 1210 B).

Gottes ins Fleisch fällt hier zusammen mit dem Lebensprozess des Universums, durch den die belebende Kraft von Gott herabströmt ins Endliche, sich vermischt mit Tod und Leiden und doch stets Leben bleibt und Leben schafft. Dafür nur eine charakteristische Stelle I. 56: *Infinito motu in inferiora descendit et vivificat corruptionem*. Demnach sollte man vermuten es sollte der λόγος im Schöpfungsprozess geschildert werden, aber es heisst weiter: *cujus causa universalis λόγος et potentia vitae caro factus est, ut dixit angelus: Sp. s. adveniet in te etc.* (Luk. I. 35). *Natus est igitur Jesus Christus secundum carnem de Maria et ex Spiritu s. virtute altissimi*. Die Welschöpfung ist bereits die Inkarnation des Sohnes, *λόγος per quem effecta sunt omnia et omnia effectus et caro factus est* (I. 45).¹⁾

Wird davon noch das persönliche Menschwerden des Sohnes Gottes im historischen Christus unterschieden, so ist dieses die letzte Konsequenz, die tiefste Erniedrigung, oder je nachdem man es ansieht, die höchste Spitze der Lebensentwicklung. Von da an beginnt die Wiedergeburt in Gott zurück. (*λόγος vita perfecta complevit mysterium et apparuit in materia hoc est in carne* I. 26).

Die Parallele wird bis ins Einzelne durchgeführt. Die Geburt aus Maria durch den Geist wird zur Geburt des λόγος durch die Intelligenz aus der *foemina potentia* Gottes I. 50; das Leiden Christi am Kreuz zum Leiden des λόγος durch den Widerstand der Materie, *in progressu passio, maxime autem in extremo progressionis id est in carne* (I. 22). Dass Christus als Mann kommt, oder zum Mann heranwächst, muss die Entwicklung des Weltlogos zur ganzen Fülle der Gottheit in seiner Rückkehr zum Einen bedeuten I. 50; 1270 A. Die Auferstehung wird zur Belebung der Welt überhaupt: *Dominus implevit mysterium, ut omnis vita cum carne adimpleta lumine aeterno recurat ab omni corruptione in caelos* (I. 57). Ebenso wie das Leiden nicht Sache der göttlichen Seite in Christus, so ist auch der λόγος nicht als Gott in die Welt

¹⁾ Inwiefern sich das mit des Origenes Gedanken berührt, dass Christus in allen Sphären des Seins erschienen sei, wie in der menschlichen und sie alle vergöttlicht habe (s. Dorner, Entwicklungsgesch. d. Lehre v. d. P. Chr., 1845, I. S. 947), ist schwer zu sagen. Doch vergleiche man dazu namentlich zu Eph. 4, 9–10 (1274), wo Christus durch alles hindurchgeht, alles erfüllt, Himmel und Erde und Unterwelt und überall die Seinigen zurückholt, bzw. alles verwandelt.

verwickelt, sondern bleibt leidlos und unveränderlich bei Gott I. 22. *Paffio in iftis et juxta haec non τοῦ λόγου, fecundum carnem Salvator paffus eft*, I. 44. So hat Victorinus die Inkarnation vor seinem philosophischen Gewissen gerechtfertigt, in ähnlicher Weise, wie auch viele andere christliche Schriftsteller gethan haben, auch Athanasius¹⁾ selbst. Aber wohl keiner hat den Gedanken so konsequent durchgeführt wie Victorin, so dass man bei ihm nirgends fast auf festen historischen Boden trifft. Überall löst sich die Gestalt Christi auf in das Begriffsgebilde des λόγος, ohne dass doch diese Auflösung absichtlich gewollt wäre. Im Gegenteil, das Ganze soll gerade die Inkarnation erläutern und rechtfertigen: *Non mirum²⁾ eft quod mysterio fumpsit carnem, ut et carni et homini subveniret; fed cum carnem fumpfif, univerfalem λόγον carnis fumpfif* III. 3.

Es ist demnach auch klar, in welchem Sinn Victorinus von einer Erniedrigung oder Demütigung Christi sprechen kann. Es ist streng genommen weder Erniedrigung noch Selbstentäusserung, wenn er sich ins Fleisch begiebt, es ist ja seine Natur Leben zu schaffen und nur die letzte Konsequenz der Schöpfung ist die Inkarnation. Daher ist Victorins eigentliche Ansicht, abgesehen von der Behandlung der Stelle Phil. 2, 8 ff., in den Worten I. 22 enthalten: *Quid eft igitur exinanivit fe? univerfalem λόγον non effe univerfalem, in eo quod eft effe λόγος carnis ut fieret caro³⁾*, d. h. der λόγος entäussert sich selbst, sofern er als λόγος des Fleisches, der dazu bestimmt ist, Fleisch zu werden, nicht universeller λόγος, sondern eben nur λόγος des Fleisches ist.

Es lässt sich daneben noch eine andere Anschauung von der Person Christi verfolgen, die sich mit der zuletzt besprochenen vielfach berührt. Die Erlösung der Menschheit und ihre Vereinigung mit der Gottheit soll doch in Christus nicht blos vorbildlich, sondern irgendwie real für alle Menschen geschehen sein. Darum hat der λόγος nicht blos einen einzelnen Menschen angenommen, sondern die allgemeine Menschennatur und sie ganz vergeistigt. Diese Anschauung, wohl nichts anderes als die korrekte Fortbildung

¹⁾ Siehe Athanasius de inc. 41 ff. (Dorner I. S. 843).

²⁾ Vgl. Athanasius de inc. 41: εἰ τοίνυν ἐν τῷ κόσμῳ σώματι ὄντι τοῦ θεοῦ λόγος ἐστί, καὶ ἐν ὅλοις καὶ τοῖς κατὰ μέρος αὐτῶν πᾶσιν ἐπιβέβηκε, τί θαυμαστὸν ἢ τί ἄτοπον, εἰ καὶ ἐν ἀνθρώπῳ φανέν αὐτὸν ἐπιβεβηκέναι.

³⁾ Migne: in eo quod est esse λόγος, carnis, et fieret caro.

der altkirchlichen, speciell athanasianischen Formel, Gott ist Mensch geworden, damit wir Gott würden,¹⁾ findet sich bei Victorinus häufig ausgedrückt: III. 3 hat Christus den *λόγος carnis* und *λόγος animae*, zusammen den ganzen Menschen angenommen. Was er aber angezogen hat, ist Leben und Geist, wie er selbst Leben ist (IV. 7); so ist denn der ganze Mensch nach Leib und Seele in das göttliche Wesen aufgenommen und befreit. Was in Christus geschehen ist, ist universell: *in isto enim omnia universalia fuerunt, universalis caro, anima universalis, et in crucem sublata atque purgata sunt per salutem . . .*²⁾ *Deum λόγον, universalium omnium universalem*, III. 3 (vgl. I. 56; 1196 D *catholicum corpus ad omnem hominem*).

Allem nach ist der Effect des „Mysteriums“, die Befreiung von Tod und Vergänglichkeit, ein ganz allgemeiner nicht nur über die ganze Menschheit, sondern über die ganze materielle Schöpfung sich erstreckender. Zunächst geht die Erlösung die Seele an, weil Christus die Seele angenommen, dann aber auch das Fleisch (ad Just. 1: *Jam non peritura caro gratulare*) und damit die ganze materielle Welt (*mundus per animas in Deum respiciens* 1259 D). Also prinzipieller Universalismus (vgl. S. 49) des Heils.

Ein gewisses Problem liegt vor in einigen auf den ersten Anschein adoptianisch klingenden Äusserungen; sogar das Wort *adoptio* ist gebraucht.³⁾ *Etiam quadam adoptione filius et Christus, sed secundum carnem* (I. 10) und sonst einigemal *assumere hominem* III. 3; I. 22. Aber es geht aus eben diesen Stellen deutlich genug hervor, dass Victorinus dabei nicht an die Annahme einer individuellen, vorher schon bestehenden menschlichen Person gedacht hat: *oportebat λόγον qui esset manere, assumere hominem, et modo quodam inspirare spiritum ad actiones*. (I. 22) Der *λόγος* ist das die Person in Christus konstituierende, und jenes *assumere hominem* meint nichts anderes, III. 3, als das daneben stehende *universalem λόγον carnis, λόγον animae lumpsit*. Vic-

¹⁾ Man wird diese Ansicht bei Victorinus nicht als besonderes Zeugnis für spekulative Verflüchtigung der Inkarnation anführen dürfen. Er giebt hier in der That nichts anderes als die allgemeine Ansicht insbesondere der griechischen Väter, vgl. Dorner, Entwicklungsgesch., 1839, S. 68. Harnack II. 164 f.

²⁾ Vgl. Ambrosius de fid. V. 6: Qui in sua carne naturam totius humanae carnis edomuit. Hilarius, de tr. II. 25.

³⁾ Vgl. Harnack III. 32; 250.

torinus hat sogar das *assumere* im adoptianischen Sinn = *in hominem venit* in demselben Kapitel, wo er selbst das Wort gebraucht, ablehnt I. 22: *Quare autem se exinanivit, si, ut dicis, o Marcelle aut Photine, assumpsit hominem quasi quartum esset? ... Non igitur assumpsit hominem, sed factus est homo*¹⁾. Demnach ist auch das Wort *adoptio carnis* zu verstehen gleich *assumptio carnis*. Victorin hat zwischen beiden Worten nicht unterschieden²⁾, gebraucht beide in demselben Sinn, oder lehnt beide ab als unbrauchbar, so wie oben *assumere*, mehrmals *adoptio* I. 10: *nos adoptione filii ille natura. Adoptio* für Christus ist häretisch und blasphemisch (de gen. 2). Die einzige Stelle, die meines Erachtens wirklich adoptianisch gemeint sein könnte, ist zu Phil. 2, 9—11 (1210 B.). Was ist der Name, den Christus empfangen? Der Name des Sohnes, das steht fest; also hat er ihn vorher nicht gehabt, sondern wegen seines Leidens und Todes, wegen seiner Erniedrigung und Erhöhung erhalten: *videtur propter passionem exaltatus esse et accepisse hanc gratiam, ut hoc nomen acciperet* und weiter unten *propter mysterium ... propter hanc, inquam, gratiam accepit nomen*. Aber wenn Christus den Namen nicht hatte, den ihm doch Victorinus sonst immer zukommen lässt, so hatte er jedenfalls die Sache: er war Sohn in Wirklichkeit, nur das „*vocabulum*“ kam hinzu (1210 C.). Diese Stelle ist überdies im Kommentar und offenbar nur durch das vorliegende paulinische Wort veranlasst.

Man findet demnach auch bei Victorinus, wo er wirklich vom historischen Christus redet und nicht vom *lóγος*, denselben versteckten Dokerismus wie bei anderen Vätern. Zwar ist Christus ein ganzer Mensch nach Leib, Seele³⁾ und Geist; indem er die Gestalt des Menschen annahm hat er alle Leiden auf sich genommen (*omne, quod hominis est perpessus est* 1208). Er war kein *phantasma hominis*. Aber doch hat er nur nach dem Fleische gelitten, und

¹⁾ Vergl. Athan. Or. III. 30: Ἀνθρώπος δὲ γέγονε, καὶ οὐκ εἰς ἄνθρωπον ἦλθε. III. 31: Ὅτι σάρκα προσλαβὼν γεγένηται ἄνθρωπος.

²⁾ Vgl. den Sprachgebrauch des Hilarius: de tr. II. 25 Potestatis dignitas non amittitur, dum carnis humilitas adoptatur. In psalm. 127, 8 adoptionem corporis.

³⁾ Das Interesse an der menschlichen Seele stammt aus denselben kosmologischen Spekulationen über die Verbindung des *lóγος* mit der Materie wie bei Origenes und wird auch mit denselben Bibelstellen gestützt: Mt. 26, 38; Joh. 10, 18, s. III. 3; III. 11. Orig. de pr. ed. Lomm. XXI. pg. 469.

eigentlich gehört auch das Leiden nur zum *mysterium* wie alles Menschliche und ist nicht wirklich in ihm: *propter corpus passionem induxit. In mysterio enim in carne humiliavit semetipsum et timens inducitur et postulans aliqua.* So I. 10 mit Berufung auf Joh. 12, 30. Nötig hätte er's nicht gehabt, den Vater zu bitten, nur um der Menschen willen hat er's gethan, damit diese ihn für einen wahren Menschen hielten. Darum, wenn auch kein *phantasma hominis*, ist er doch *vere non homo, sed Deus, et carne et figura accepta quasi homo*¹⁾ (1208 D, vgl. 1151 B: *Salvator non homo est, sed Deus mysterio carnem sumens ad carnem vincendam homo factus est*).

Demnach ist zu vermuten, dass Victorinus, wenn man die Frage nach der Vereinigung der Gottheit und Menschheit in Christus stellt, eine richtige Zweinaturenlehre nicht wohl haben kann. Zwar hat ja Christus die *substantia* (I. 22) des Menschen angenommen; es wird unterschieden zwischen dem, was der Mensch und was der *lóγος* gethan hat, oder gewesen ist (I. 39). Aber der Ausdruck *duae naturae* wird nicht benutzt. Die menschliche Natur erscheint durchweg als das Aufzuhebende, ins Göttliche zu Verwandelnde, soweit die Verwandlung nicht schon durch die Annahme des Fleisches geschehen ist. Durch den Tod wird das Fleisch vernichtet und durch die Auferstehung verwandelt, „geheiligt“, indem Christus das menschliche Leben, das er angezogen, mit der göttlichen Kraft und Existenz durchdringt (III. 15). Am besten würde man wohl die Ansicht des Victorinus wiedergeben, wenn man das geschichtliche Leben Jesu als einen fortschreitenden Verwandlungsprozess des Menschlichen ins Göttliche bezeichnet, der mit der Geburt beginnt und mit der Auferstehung abgeschlossen wird. Dann sind die vorher getrennten, Fleisch und Geist oder Seele und Geist, vereinigt: *ut ipsa anima jam spiritus cum esset et ipse spiritus . . . esset unum corpus . . . Sed hic corpus accipiamus item copulationem ut substantiam unam, quod est coeleste corpus et in aeternis* (1259 A). Wenn also ein dogmatisches Schlagwort auf Victorinus angewendet werden sollte, so müsste man ihn einen

¹⁾ Vgl. z. B. Hilarius de tr. X. 23—24: ad demonstrandam corporis veritatem corporis consuetudo suscepta est; habens ad patiendum corpus, sed naturam non habens ad dolendum. Ambrosius de fid. V. 2 sogar: nescire se simulat, ut scire faciat nescientes, von älteren wie Clemens ganz abgesehen, s. Thomasius, Dogmengesch. I. 313.

Monophysiten heissen. Er hätte 100 Jahre später vielleicht dafür gegolten. Mit der Vollendung der Menschennatur in Christus wird zugleich das Weltziel als vollendet gedacht, die Spiritualisierung aller Dinge.

G. Die Aneignung des Heils.

Die den seitherigen Voraussetzungen entsprechende Lehre von der subjektiven Aneignung des Heils würde ungefähr folgende sein: Christus ist der Lehrer, der der verdunkelten Intelligenz des Menschen aufhilft durch seine Lehre von Gott, die in seiner eigenen Person gegeben ist. Für diese Lehre muss er also Glauben finden bei den Menschen, und die, die er dann überzeugt hat, werden seinem Beispiel eines geistlichen Lebens folgen und so den Weg zur Heiligung finden. Auch die weitere Anschauung, dass in Christus die Erlösung real für alle Menschen vollzogen ist, sofern sie nicht in die rein kosmologische Vorstellung von der alles durchwaltenden Lebenskraft des *lóγος* sich auflöst, führt auf nichts anderes. Mag die Erlösung, als Vereinigung mit Gott gedacht, noch so real und allgemein in Christus vollzogen sein, so ist doch die Thatsache unbestreitbar, dass nur wenige in Wirklichkeit zur Erlösung gelangen. Und man kommt wohl oder übel darauf hinaus, dass die Vereinigung in Christus typisch oder prinzipiell vollzogen ist, beim einzelnen Menschen aber immer erst neu geschaffen werden muss (vgl. ad Eph. 1250 C: *Christus resurrectionem suscipiens imaginem per mysterium praeberet animis omnibus ad resurrectionem.*) Das geschieht aber durch Glauben und Nachfolge.

Diese Anschauung findet sich denn auch in den Kommentaren sowohl wie in den wenigen Stellen sonst, wo überhaupt beiläufig diese Fragen gestreift werden. So IV. 17: „Nachdem die Menschen befestigt sind durch den Glauben an Christus den Sohn Gottes, muss ihnen auch die Erkenntnis gegeben werden von Christus und in der Folge von Gott, ebenso von der Welt, damit sie überwiesen wird. Wenn die Menschen das eingesehen hätten, so würden sie leichter befreit werden zum Licht Gottes durch Erkenntnis ihrer selbst und der göttlichen Dinge durch, Verachtung der irdischen und weltlichen und das Verlangen, das die Kenntnis des Göttlichen erweckt“.

Ebenso 1228 B: „Christus hat alle Nachfolgenden durch alle seine Leiden befreit und hat irgendwie alle eingeschlossen, aber unter der Bedingung, dass sie folgen.“ So wird die prinzipielle Universalität des Heils eingeschränkt auf die, die ihm im Glauben folgen. Das ist auch der Ausdruck für die sittliche Aufgabe des Christen, der alles zusammenfasst, Christo zu folgen, mit ihm zu leiden und wie er ein geistliches Leben zu führen, bis man zum Ziel der Vollkommenheit, der Vergeistigung, gelangt. Dieses göttliche Leben hat selbstverständlich asketische Züge, Verleugnung der Welt, der fleischlichen Lüste und Martyrium 1140 D; 1203. Das Leiden mit Christus ist der beliebteste und beherrschende Ausdruck. Es kann darin eine gewisse Vollkommenheit erreicht werden, denn wer in jeder Beziehung gelitten hat, kommt ihm in der Auferstehung entgegen (1231 A.). Doch ist vor dem Tode die Vollkommenheit nicht vollständig, weil eben der Tod als Krone der Befreiung von der Welt noch aussteht (1221).

Der beste Ausdruck für das in Christus dem Menschen gegebene, ist weder Erlösung noch Versöhnung oder Rechtfertigung, sondern Befreiung vom Leibe, von den Sinnen und ihren Trieben, und Erleuchtung des Verstandes, obgleich natürlich die andern Worte oft genug vorkommen. *Summa redemptionis salutis evangelii, quod libertas nobis data est... fecit possibile, quod impossibile credebamus... Eam esse januam liberationis nostrae, si in Christo credebamus: mysterium enim ejus liberavit nos, si eum sequamur* (1267 A). Vergebung des Vergangenen braucht es eigentlich nicht, weil der Mensch keineswegs unter der Sünde oder Schuldknechtschaft steht, die ihn von Gott trennt. Nur das Beharren in der Sünde ist ja wirklich Sünde. Wenn also der Mensch nicht länger darin beharrt, so ist die Sünde damit abgethan.

Nun hat aber Victorinus in seinen Kommentaren die Bedeutung des Glaubens noch mit anderen Worten beschrieben, ja geradezu eine streng paulinische Rechtfertigungslehre nicht sowohl ausgeführt, als an einzelnen paulinischen Worten in zerstreuten Sätzen, wie es die Form des Kommentars mit sich bringt, entwickelt, zum Teil in starken, gerade das polemisch unterscheidende paulinischer Glaubenslehre hervorhebenden Ausdrücken¹⁾.

1164 C: *Ipse fides sola justificationem dat et sanctifica-*

¹⁾ Vgl. Harnacks Artikel über die Lehre von der Seligkeit allein aus Glauben in Zeitschr. f. Theol. u. K. 1891, S. 159.

tionem. 1203 A: *Magnum donum si sola in eum fide tantam gratiam meremur.* 1269: *Facilis et magnifica res est, facilis in eo quod fides sola implet tantum munus et tantum beneficium, ut in cordibus nostris Christus habitet... ut fortiores simus per spiritum sanctum, contemnamus mundum.* 1290 B: *Sola fides in Christum munit nos, uti non valeat circa nos istarum potentiarum mundi ulla tentatio.* 1269 A: *Omne mysterium, quod a domino nostro Jesu Christo actum est, fidem solam quaerit: fuit enim pro nobis actum et in nostram resurrectionem actum et liberationem, si fidem habeamus. Hoc enim praelusit divinitas et praemisit, ut ex fide homo justificaretur.* 1169 C: *Totum igitur fides est.* Und wohl der bestgelungene Ausdruck für die lutherisch-paulinische Rechtfertigungslehre 1169 A: *Si fidem habemus, reputabitur omnis vita ad justitiam.*¹⁾

Victorinus folgt auch mit nicht zu verkennender Teilnahme und innerem Eifer der Polemik gegen die Gerechtigkeit aus Werken des Gesetzes, z. B. Gal. 3, 8 (1169 C): *Illi erraverunt, qui praeter fidem adjungendam etiam legem putaverunt et praecepta legis, id est ut ex operibus justificationem crederent.* Und nicht blos die Zeremonialwerke des jüdischen Gesetzes fallen unter den Fluch, sondern auch die guten Werke des Christentums, 1169 C, ja die höheren religiösen Pflichten, Keuschheit und Enthaltbarkeit (zu Eph. 2, 3 1256 B) können keinerlei Verdienst begründen, und wer sich auf sie verlässt, ist verloren. Es gilt schlechterdings absolut: *Non nos nunc mereri suscitationem vel regna coelestia* 1255 C, *non enim operibus vestris potest* 1256 C. Es ist schliesslich auch der Glaube, durch den der Mensch gerechtfertigt wird, ein Gnadengeschenk: *Quae est ipsa virtus, quam vobis praestat? ut credatis in eum* 1249 B, *ut dantis sit non accipientis, quidquid gratiae datur* 1264 C. Und wie der Glaube nicht unser, so auch nicht die guten Werke, die wir etwa thun (zu Eph. 2, 10) *paravit, creavit, formavit in Christo Deus opera bona* 1256 B.

Von hier aus müsste sich die Konsequenz der Prädestination nahelegen, wie dem Paulus selbst, und natürlich hat auch Victorinus die betreffenden paulinischen Äusserungen kommentiert: zu Eph. 1, 4 1241 D: *Has igitur Deus ante constitutionem mundi praedesti-*

¹⁾ Der Herausgeber bei Migne fasst den Satz entschieden unrichtig umgekehrt in katholisch-synergistischem Sinn.

navit et elegit, ut sanctificarentur; zu Phil. 2, 1 1203 C auf Grund der Lesart: „*si qua advocatio in Christo*“, *advocat Deus in Christo nos; eos enim sanctificat, quos vocavit et elegit et sanctificavit*; zu Gal. 4, 3: „*immo cogniti estis a Deo*“ — *servat virtutem praecepti sui, ut ii veniant ad Christum quos Deus mittit et quos Deus vocat*; zu Eph. 1, 5 de gen. 2: *quoniam praedestinavit nos in adoptionem per Christum*.

Es wird sich nun fragen, ob alle diese Äusserungen ein wirkliches Verständnis paulinischer Gedanken bekunden, sodann, ob Victorinus darin seine eigenen Ansichten niedergelegt hat, oder nur den Paulus kommentieren wollte.

Zunächst kann kein Zweifel sein, dass Victorinus als vorurteilsfreier Exeget an Paulus herangetreten ist und sich bemüht, seinen Sinn treu zu ermitteln. Und man wird dem Urteil Harnacks (in dem angeführtem Artikel) beistimmen müssen, dass er den Paulus nicht bloß paraphrasiert, sondern auch verstanden habe, weniger zwar wegen der dort betonten Stelle: *fides et justificationem dat et sanctificationem*, denn das erklärt sich zur Genüge aus dem eigentlichen Gedankenkreis des Victorinus, dem *justificatio* und ähnliches wie Sündenvergebung, Versöhnung überhaupt ferner stehen, so dass er sich an solche Worte wie *sanctificatio* hielt, aber einmal wegen des *sola fides*, das über die unmittelbar gegebene Vorlage paulinischer Worte hinausgeht und ihren Sinn zu schärferem Ausdruck bringt, sodann, weil er unter den Werken, die nicht rechtfertigen, alle Werke überhaupt verstanden hat. Er hat in der That einen Hauch echt paulinischen Geistes, der alle Werkgerechtigkeit, alles Gefühl der Selbständigkeit und des Leistenwollens gegenüber Gott abthut.

Aber diesen Worten steht eine ebenso grosse Reihe solcher gegenüber, die sich ganz naiv pelagianisch oder dem allgemeinen Bewusstsein der Kirche entsprechend ausdrücken. Es sei dabei nicht an Stellen gedacht, wo das *mereri* nicht im eigentlichen Sinn gleich verdienen zu fassen ist, wie s. B. die angeführte: *si sola fide tantam gratiam meremur*; aber es giebt genug andere, wo deutlich gesagt ist, dass die Seele kraft ihrer eigenen Vernunft und Begabung Gott und die Welt erkennt, fähig wird, Christum aufzunehmen, ein Prozess, durch den sie es allmählich zur Vergeistigung bringt (1184 B). 1155: *Parum est bonum faciamus, neque enim continuo meritum nostrum Deo probabile est, sed si faciendo non deficiamus*. 1228 D: *Valde ad meritum vitae futurae pertinet, si modeste vivamus*. 1244 *Anima meretur filii nomen et potentiam*. Da-

zu die Unklarheit über den Anfang des Glaubens, der wohl als Geschenk geschildert ist, aber ebenso gut als That des Menschen. 1290 B: *Quippe fidem in Christum habere et plenam fidem nullus labor, nulla diffinultas, animae tantum voluntas est commodata et credula.* 1259 C: *Nostrium paecne jam nihil est nisi solum credere.* 1256 A: *Tantum autem debetur, ut credamus in Christo. Quod si ita, solum hoc nostrum est...* Also ist der Glaube doch unsere Sache, wenn auch das Einzige, was wir von unserer Seite thun.

Dass aber Victorinus einen der wichtigsten paulinischen Begriffe, den der Gerechtigkeit, durchaus unpaulinisch verstanden hat, trotz alles Redens von Rechtfertigung, ergiebt sich unzweideutig aus 1291 zu Eph. 6, 14: *Adjungit praeter fidem, ut justitiam servemus. Quamquam illud quod supra dictum est, id est fides in Christum, caput est omnium: etenim justitia non tantum valet quantum fides: etenim justus ex fide vivit; tamen quia est et hic affectus implendus, ut justissimus; tunc enim fides nobis proderit et tunc vera erit fides, si justissimus, et justitia proderit, si accedat fides... Justitia tantummodo in factis est...* d. h. die Gerechtigkeit ist der Stand wirklichen Gerech- und Gutseins, der auf Grund des Glaubens erst erworben werden muss, als etwas nachträgliches den Glauben selbst vollendend. Sieht man von da zurück auf die Äusserungen über Justifikation, so erscheinen sie doch in etwas anderem Lichte.

Ebensowenig wird man urteilen können, dass Victorinus in der Prädestinationslehre auch nur auf der Linie der paulinischen Gedanken geblieben sei. Die obigen Stellen sind reine Wiederholungen, und an andern Orten sind die Äusserungen des Paulus abgeschwächt oder umgedeutet. So ist Gal. 1, 15 (1154 C): „*Deus segregavit de utero matris*“ erklärt durch *id est nasci me fecit*; „*vocavit per gratiam suam*“ durch *id est ut ad gratiam suam venirem, Deumque cognoscerem, evocavit.*¹⁾ Und zu Eph. 1, 4: „*Praedestinavit ut essemus sancti in eo*“ bemerkt er *praedestinavit ergo non est nisi eorum quae sunt, ut quasi ordo quidam sit effectus. Videris enim quomodo quis accipiat. Jam enim substantialiter*

¹⁾ Vgl. zu derselben Stelle die Bemerkung des Hilarius super Ps. 57, 10: *Segregavit ipse ex utero matris Paulum in apostolum, quia quos praescivit et praedestinavit...* Providus enim voluntatum Deus, segregavit voluntariam pluviam praesciendo. Das ist Prädestinationslehre. Oder vgl. den Ambrosiaster zu dieser Stelle.

fuerant . . . (1242 B) d. h. er hat die Stelle gewendet zum Beweis dafür, dass die Seelen schon präexistent waren, weil das Vorausbestimmen nur von etwas gesagt werden könne, was schon ist, so dass einem Existierenden seine Ordnung angewiesen wird. Das liegt aber gewiss weit ab vom Gedankenkreis des Paulus.

Doch bleibt ein gewisser Kreis paulinischer Sätze stehen, und es wird sich nur fragen, inwiefern sich diese mit den eigenen Anschauungen des Victorinus decken. Das wird sich nicht mit Sicherheit beantworten lassen, weil wir zu wenig von ihm erhalten haben. Nach den vorliegenden Schriften zu schliessen, ist es nicht der Fall, wie sich ja auch schon in den Kommentaren selbst diese paulinischen Gedanken nicht rein und ungeschwächt durchgesetzt haben.

Zwar findet die Stimmung absoluter Abhängigkeit und Unfähigkeit vor Gott wenigstens an einer Stelle ausserhalb der Kommentare sehr schönen Ausdruck in dem Hymnus II., der weniger von der Trinität als von der allein seligmachenden Gnade handelt. Noch nicht freilich das augustinische *da quod jubes et jube quod vis*, aber doch im Ton an Augustin erinnernd, heisst es dort: *Cognosco reditum in anima scriptum mea, propero, si jubes redire — Velle mihi adjacet mundum et terras relinquere, sed imbecilla pluma est, velle sine subsidio tuo; da fidei pennas, ut volem sursum Deo*. Dazu war der Übergang von Paulus wie vom Neuplatonismus leicht. Aber schwerlich werden solche Äusserungen frommer Stimmung damals ganz einzigartig gewesen sein. Es wird sich darum handeln, ob Victorinus, soweit sich erkennen lässt, auch in dieser Stimmung lebte und aus ihr heraus schrieb und lehrte. Und das ist entschieden nicht der Fall. Der beherrschende Grundton ist die natürliche Fähigkeit der Seele, Gott zu erkennen und Christo zu folgen. Der Glaube ist reiner Vernunftglaube; nichts anderes im Grunde als die Überzeugung von der alleinigen Realität geistiger Wesen oder des einen absoluten geistigen Wesens. Die paulinischen Worte von Versöhnung durch Christus, vollends durch Christi Blut, finden durchaus keinen Widerhall bei Victorinus, wie auch die Eigenschaft der Liebe Gottes kaum erwähnt wird (nur in den Hymnen).

Dem entsprechend weiss auch Victorinus zwischen Natur und Gnade nicht zu unterscheiden. Es ist die Naturgabe des Menschen, die ihn befähigt zu glauben, gerecht und heilig zu werden. Der Geist, der in den Christen ist, ist der die Welt durch-

waltende λόγος-Geist. Das tritt mit Deutlichkeit eben in jenem Hymn. II. hervor, wo als Grund für das Erbarmen Gottes angegeben wird: *Tu spiritus mei λόγος es, tu animae meae λόγος es, tu carnis meae λόγος es.* — Übrigens ein merkwürdiges Beispiel, wie Victorinus seine ganze Logospekulation bis in die Einzelheiten religiös zu verwerten wusste. Auch den heiligen Geist und den natürlichen Menscheng Geist weiss Victorinus nicht zu scheiden; s. zu Gal. 4, 6 1174 C: *Ipse autem cognoscentia patris id est cum cognovimus patrem, ipsa vox est spiritus nostri ad Deum, quem spiritum nobis dedit Deus.*

Die eigentliche Meinung des Victorinus bleibt stets der oben dargelegte Glaubensbegriff (S. 61 ff.); der Glaube, der identisch ist mit Erkenntnis, oder doch zur Erkenntnis erhoben wird: *fides per spiritum sanctum quia scientia est... fiet salvus* IV. 17. Der Glaube ist daher auch kein Zeichen der Demut oder der Selbstverleugnung, vielmehr das Höchste, was der Mensch erreichen kann. Es ist eine *cognatio intelligendi* (1240 C), die uns mit Christus vereinigt. Die ganze Bemühung des menschlichen Denkens findet in ihm ihr würdiges Objekt, anstatt der flüchtigen, weltlichen Interessen.

Je nachdem man also das *sola fides* versteht, passt es trefflich in die Gesamtanschauung des Victorin. Der reine Vernunftglaube allein reisst los von der Welt, macht fest gegen Versuchung, macht in uns Christus wohnen, verwandelt uns in Geist. *Scientia Deus et nos scientia liberat, sed per Christum tamen, quia ipse est scientia et janua et vita et λόγος omnium per quem facta sunt omnia* III. 6. Solche Äusserungen sind gegenüber den paulinischen um so wichtiger, als sie sich nicht in den Kommentaren finden, sondern in freier Ausführung. Sucht man hier nach dem Glaubensbegriff im neuen Testament, der dem des Victorinus am verwandtesten ist, so ist es der johanneische.

III. Victorinus und Augustin.

Zur Beantwortung der Frage, was Victorinus mit Augustin zu thun hat, ist zunächst festzustellen, was sich aus Zeugnissen Augustins über seine Bekanntschaft mit Victorinus ermitteln lässt.

Aus der Schilderung seines Entwicklungsgangs, die Augustin selbst in den Confessionen gegeben hat, ergiebt sich, dass er niemals eigentlich Neuplatoniker gewesen ist. Sondern von dem Augenblick an, da er aus dem Manichäismus und halben ¹⁾ Skeptizismus durch die neuplatonische Lehre von der geistigen, immateriellen Einheit Gottes gerettet war, war er ein entschiedener Christ gewesen, was er offenbar längst im Geheimen als das wünschenswerteste Ziel seiner Entwicklung angesehen hatte. Schon vorher noch hatte er ja entscheidende Eindrücke von Ambrosius erhalten, den er vom Anfang seines Mailänder Aufenthalts an fleissig hörte, mit dem er auch persönlich verkehrte (V. 13). Er hatte Lust, die Bibel zu studieren, ohne doch noch die Zeit dazu zu finden (VI. 1 ff.). Insbesondere waren seine Anstösse am alten Testament durch des Ambrosius Auslegung bereits zum Teil gehoben worden (V. 26), der Anthropomorphismus, den er bisher für kirchlichen Glauben gehalten, erwies sich als eine falsche Vorstellung VI. 18. Er hatte längst die Sekte der Manichäer verlassen und lebte als Katechumene, immer noch von theoretischen und praktischen Zweifeln aller Art umgetrieben, aber doch schon auch mit der Schrift allmählich sich vertraut machend VI. 8. Da erst kamen ihm die Bücher der Platoniker, die Victorinus übersetzt, zu

¹⁾ Halber Skeptizismus war es doch wohl nur, wenn das der Wahrheit entspricht, was er VI. 26 sagt: *Nec me revocabat a profundiore gurgite voluptatum carnalium nisi metus mortis et futuri iudicii tui, qui per varias quidem opiniones, nunquam tamen recessit de pectore meo.*

Gesicht und machten gewaltigen Eindruck auf ihn. Dass es nicht etwa des Victorinus eigene Schriften waren, ergibt sich deutlich aus VIII. 3: *legisse me quosdam libros Platoniorum, quos Victorinus quondam rhetor urbis Romae, quem Christianum defunctum esse audieram in Latinam linguam transtulisset*. Noch weniger können es christliche Schriften desselben Autors gewesen sein; nach der Inhaltsangabe dieser Bücher VII. 13 ff. waren es lauter heidnisch-philosophische Schriften, in denen nichts stand von Christus und seiner Menschwerdung. Nachdem er sie gelesen und darin den richtigen Gottesbegriff und die rechte Erklärung des Bösen in der Welt gefunden — *certus esse te et infinitum esse, nec tamen per locos infinitos diffundi et vere te esse qui semper idem ipse esses ex nulla parte nulloque motu aliter aut aliter, caetera vero ex te esse omnia, hoc solo firmissimo documento quia sunt: certus quidem in istis eram, nimis tamen infirmus ad fruendum te* VIII. 26 — war ihm die Hauptschwierigkeit seines Denkens beseitigt. So wurde er noch mehr bestärkt in seiner Hineigung zum katholischen Christentum und wandte sich energisch zum Studium der Schrift, insbesondere des Paulus: *Itaque avidissime arripui venerabilem stilum spiritus tui et prae ceteris apostolum Paulum; et perierunt illae quaestiones, in quibus mihi aliquando visus est adversari sibi¹⁾ et non congruere testimoniis legis et prophetarum textus sermonis ejus*. Also lernte Augustin hier den Paulus nicht zum ersten Male kennen. War doch Paulus den Manichäern in ihrer Polemik gegen das alte Testament ein Hauptzeuge, und gerade auf ihn wird Augustin ganz von selbst gewiesen, weil sich hier die Hauptanstösse fanden, die Widersprüche in der Schrift, die ihn seither abgehalten hatten. Bei Paulus fand er dann Christus und die alleinseligmachende Gnade Gottes.

Aber das genügte noch nicht, die Sache zum Durchbruch zu bringen. Wir sehen selbst noch nach seiner Bekehrung, dass es nicht so sehr diese Dinge waren, die ihn bewegten, sondern sozusagen immer noch Einleitungsfragen, erkenntnistheoretische, ob und wie man überhaupt sichere Erkenntnis gewinnen könne, metaphysische wie die Unsterblichkeit der Seele (vgl. Sol. II. 26), oder die Atom-

¹⁾ Vgl. dazu adv. Faust. XI, wo Faustus den Widerspruch zwischen Röm. 1, 3 und 2. Kor. 5, 16 geltend macht, und dessen Kritik am alten Testament auf Grund des Paulus z. B. XIV., XV. und sonst in antimanichäischen Schriften Augustins, c. Adim. 1.

theorie des Epikur (Ep. III. ad. Nebr.), oder ethische, auch äusserlich praktische Lebensfragen vor allem (vgl. Sol. und de beata vita 4). Jene Lektüre des Paulus aber hatte, nach der deutlichen Darstellung der Confessionen, die ja für diese Zeit noch die einzige Quelle sind, vor seiner Bekanntschaft mit Simplicianus stattgefunden. Er sagt VIII. 3, nachdem er eigentlich seiner Sache gewiss gewesen sei und es sich für ihn fast nur noch um die praktische Frage gehandelt habe, ob er den erkannten schmalen Weg auch gehen solle, sei er zu Simplicianus gegangen, habe ihn um geistlichen Rat gebeten und ihm seine seitherige Geschichte, auch seine neuplatonischen Studien erzählt. Und jetzt erst, VIII. 3 ff., erfährt er etwas näheres über Victorinus, von dem er bis dahin nur gerüchtweise vernommen, er sei als Christ gestorben. Jedenfalls hatte Augustin bisher von Victorinus als christlichem Schriftsteller nichts gewusst.

Es wäre nun freilich sehr wahrscheinlich, dass Simplician, der ja mit Victorinnus sehr befreundet gewesen war und ihm schon einen ähnlichen Dienst geleistet hatte, wie nun dem Augustin, mit den christlichen Schriften der Rhetors bekannt war, und auch Augustin darauf aufmerksam machte, wenn er sie nemlich für empfehlenswert hielt. Aber es fehlt in den Confessionen jede Andeutung darüber. Ebenso wenig lässt sich aus den bald nach der Bekehrung geschriebenen Schriften und Briefen irgend eine direkte Notiz für eine solche Bekanntschaft gewinnen. Wenn man bedenkt, dass die Geschichte des Victorinus einen so tiefen Eindruck auf Augustin gemacht hat, dass er die kleine Episode mit offener Vorliebe und Ausführlichkeit behandelt, so sollte man doch erwarten, er hätte den Namen des Mannes, wenn er ihm sonst durch seine Schriften wichtig geworden wäre, nicht verschwiegen. Beweisen lässt sich hier natürlich mit dem argumentum ex silentio nichts.

Die, soweit ich ermitteln konnte, einzige Äusserung, die direkt beweist, dass Augustin den Victorinus als christlichen Schriftsteller gekannt hat, ist in de doctr. Chr. XI. 18: *Philosophi si qua forte vera dixerunt, maxime Platonici formidanda non sunt . . . Nonne adspiciamus, quanto auro et argento suffarcinatus exierit de Aegypto Cyprianus doctor suavissimus, quanto Lactantius, quanto Victorinus, Optatus, Hilarius etc.* Dabei wäre erst noch zweifelhaft, ob der ältere Victorin von Pettau, oder der Afrikaner gemeint ist. Doch da ja hier von solchen die Rede, die ihre Bildung im heidnisch-philosophischen Lager sich geholt haben, so ist immerhin wahrscheinlich an unseren Victorin zu denken. Dagegen

fehlt in späteren Auseinandersetzungen mit Neuplatonikern wie in de civ. Dei der Name des Victorin.

Schwerlich aber kann Augustin, als er de lib. arb. schrieb, also ums Jahr 395, den Kommentar zum Epheser-Brief gekannt haben. Dort setzt er sich mit den verschiedenen Ansichten über die Entstehung der Seele auseinander. Unter den vier möglichen ist auch die des Victorinus, dass die Seelen aus einem Präexistenzzustand zu ihrer Prüfung in die Welt geschickt werden (vgl. Vict. zu Eph. 1, 11 1238 ff.). Am Schluss aber sagt er (de l. arb. III. 59), er könne sich für keine entscheiden, *aut enim nondum illa quaestio a divinatorum librorum catholicis tractatoribus pro merito suae obscuritatis et perplexitatis evoluta atque illustrata est: aut si jam factum est, nondum in manus nostras hujusmodi litterae pervenerunt.* — Entweder hat also Augustin die Kommentare nicht gekannt, oder sie nicht für katholisch gehalten, oder sind sie ihm zu unbedeutend erschienen, so dass er sie nicht beachten zu müssen glaubte.

Andererseits liegen, ausser jener Stelle in de doctr. Christ., Spuren vor, dass Augustin später den Victorinus gekannt hat z. B.:

de Trin. I. 15: *Ut aliqui senserunt, ita dictum* (1. Kor. 15, 28) „*et ipse filius subjectus erit ei, qui illi subjecit omnia*“, *ut ipsam subjectionem commutationem et conversionem credant futuram creaturae in ipsam substantiam ad essentiam creatoris.* Vgl. dazu die Behandlung der Stelle bei Victorinus oben S. 49.

de Tr. VII. 12: *Sunt qui ita distinguunt, ut imaginem velint esse filium, hominem vero non imaginem sed ad imaginem.* Vgl. Vict. adv. Ar. I. 20, wo gerade diese Unterscheidung aufgestellt ist.

de Tr. II. 3: *Quidam nostri indoctiores . . . dum haec secundum formam servi conantur accipere et eos rectus intellectus non sequitur, perturbantur.* Es handelt sich um Stellen, die Subordination vom Sohne aussagen, wie „der Vater ist grösser als ich“ Joh. 14, 28 etc. Das trifft wieder Victorins Behandlung dieser Frage.

de Tr. VI. 1—2: *Nonnulli nostri adversum Arianos hoc modo ratiocinati sunt . . . Si Dei filius virtus et sapientia est, nec unquam Deus sine virtute et sapientia fuit, coaeternus est Deo patri filius . . .* Dieser Schluss führe darauf, dass der Vater weise ist durch die Weisheit, die er gezeugt, allmächtig durch

die Allmacht, die er gezeugt, er selbst nur das Prinzip. Vgl. VII. 2: *Quod si hoc est ibi esse quod sapere non per illam sapientiam quam genuit sapiens est pater.* — Das trifft entschieden Victorins Substanzialismus (s. oben S. 26, 29).

de Tr. XII. 5: *Proinde non mihi videntur probabilem afferre sententiam, qui sic arbitrantur trinitatem imaginis Dei in tribus personis quod attinet ad humanam naturam posse reperiri, ut in conjugio masculi et feminae atque in eorum prole compleatur Omitto enim quale sit, spiritum sanctum matrem filii putare et conjugem patris* (vgl. dazu Vict. adv. Ar. I. 57; I. 64).

de Tr. XII. 7 ist wiederum an „Einigen, die den katholischen Glauben bekennen“, getadelt, dass sie den Menschen nicht „*imago Dei*“ sein lassen, sondern nur Bild des Sohnes.

An allen diesen Stellen ist Victorin mitgetroffen unter den katholischen Schriftstellern, die Augustins Missfallen erregt haben. Es wird kaum anzunehmen sein, dass das nur Zufall ist, da ja Augustin selber sagt, dass nur wenige Lateiner über trinitarische Fragen geschrieben haben. Es lässt sich auch sonst beobachten, dass Augustin Meinungen des Victorinus mit Entschiedenheit, ja mit Entrüstung abweist, z. B. in den Briefen an Hieronymus, besonders ep. 28 die Ansicht, dass Paulus in seinem Verhalten zum Judentum sich habe von opportunistischen Gründen leiten lassen (vgl. Vict. comm. zu Gal. 2, 3 ff.)

Einmal ist Augustin sogar zu direkter Polemik gegen Victorinus genötigt worden, infolge des Schreibens des Orosius,¹⁾ der sich beklagt über Irrlehren des Victorinus und Origenes, die in Spanien verbreitet werden. Zwei Gebrüder Avitus seien von Rom zurückgekommen und der Eine habe den Victorinus, der Andere den Origenes von dort mitgebracht. *Ex his duobus alter alteri cessit, Priscillianum tamen ambo damnaverunt . . . Victorinum parum novimus; quia adhuc paene ante editiones suas Victorini sectator cessit Origeni.* Demgemäss sind die Lehren, die dem Orosius anstössig waren, origenistisch, da er ja von Victorin nichts näheres wusste. Aber es sind gerade solche Punkte, die auch bei Victorin vorkommen, dass Gott nicht angefangen habe zu schaffen, also die Ewigkeit der Schöpfung, dass die Welt zur Reinigung der Seelen von früherer Sünde gemacht

¹⁾ Der Brief des Orosius mit der Antwort Augustins in Aug. opp. ed. Maur., 1700, Bd. 8, S. 332.

sei, endlich die Apokatastasis und die Beziehung der Erlösung auf die ganze Kreatur. Dagegen wendet sich nun Augustin in ziemlich scharfen Worten in seinem Antwortschreiben *contra Priscillianistas et Origenistas*.

Demnach dürfte als ziemlich feststehendes Resultat sich ergeben: 1. dass Augustin von Victorinus als christlichem Schriftsteller nichts gewusst hat, ehe er den Simplicianus in Mailand kennen lernte und dass er bereits vorher dem Schriftstudium, insbesondere dem Studium des Paulus sich gewidmet; 2. dass Augustin noch um 395 die Kommentare nicht gekannt oder ihnen nicht viel Wert beigemessen hat; 3. dass er allerdings später von Victorinus als christlichem Schriftsteller gewusst hat, sein Urteil über ihn aber nicht durchaus günstig war, ja dass er sich genötigt sah, gegen ihn zu polemisieren.

Damit ist es nun freilich etwas weniger wahrscheinlich geworden, dass die Schriften des Victorin auf Augustin in der entscheidenden Zeit seines Lebens von bedeutendem Einfluss gewesen sind. Doch wäre das immer noch keineswegs ausgeschlossen. Es wird sich also darum handeln, festzustellen, was etwa Augustin in jener Zeit von ihm lernen konnte, vorausgesetzt, dass er ihn damals in Mailand wenigstens teilweise kennen gelernt hat, sodann was er wirklich von ihm übernommen hat, bzw. was beiden gemeinsam ist.

Was Augustin etwa lernen konnte, war einmal jedenfalls die Verbindung neuplatonischer Spekulation mit dem Christentum. Das war nun zwar bei Victorinus nichts prinzipiell neues an sich. Seit den Tagen des jüdischen Gelehrten Saulus und des heidnischen Philosophen Justin war mancher Philosoph zum Christentum übergetreten und hatte seine ganze Bildung mit dem neuen Lebenselement verschmolzen. Und wenn die grossen Alexandriner nicht speziell die neuplatonische Entwicklungsstufe der antiken Philosophie zur Grundlage ihrer Auffassung vom Christentum gemacht haben, weil diese eben noch nicht vorlag, so war doch ihre Philosophie dieselbe, aus der Plotin sein System entwickelt hat, und dieses war in seinen Grundzügen schon vorhanden, so dass trotz der reinlichen Scheidung des christlichen und neuplatonischen Gebietes, die Zeller aufrecht erhält, die Annahme gar nicht so unwahrscheinlich ist, dass Clemens selbst zu den Vätern des Neuplatonismus zu rechnen ist (vgl. Bigg S. 64). Es ist auch im Vorhergehenden hie und da Gelegenheit gewesen, darauf hinzuweisen, dass beträchtliche Ähnlichkeit zwischen den Systemen des Clemens und Origenes und Victorinus besteht. Insbesondere aber der Aufbau des Systems im Grossen,

der Gottesbegriff, die Ableitung der Welt, die Auflösung der Inkarnation in einem kosmischen Prozess, der ausgesprochene Intellektualismus, die Gedanken über Freiheit und Sünde sind ausserordentlich ähnlich denen der älteren Platoniker. Einen prinzipiellen Unterschied zwischen beiden zu konstatieren, wie Geiger (S. 111 ff.), wenigstens in Bezug auf Clemens thun will, wird nicht angehen¹⁾. Man könnte auch den Unterschied von Origenes eher umgekehrt wie Geiger (S. 114) so fassen, dass Origenes sich prinzipiell die Aufgabe der Anwendung der Philosophie auf die Glaubenslehre gesetzt, und diese Aufgabe auch in einem konsequenten System durchgeführt hat, während Victorinus, soweit aus den erhaltenen Schriften geschlossen werden kann, sich niemals absichtlich und bewusst die Aufgabe der Verschmelzung neuplatonischer Philosophie mit christlicher Religion gestellt hat; dazu ist ihm der Gegensatz beider schon nicht klar genug gewesen; das ist auch durch den rein polemischen Zweck seiner Schriften ausgeschlossen. Der Unterschied ist also kein anderer als der der individuellen Begabung: jene hatten einen schärferen Blick für die Konsequenzen, Victorinus stellt naiv zusammen, was sich nicht vertragen will. Darum ist bei ihm das neuplatonische System noch so vollständig vorhanden, als überhaupt in einem christlichen Rahmen denkbar. Das Neue aber ist bei ihm nur, dass er Plotin und Porphyry auf der einen und das Nicänum auf der anderen Seite vor sich gehabt hat. Beides musste allerdings seine Aufgabe wesentlich erschweren.

Augustin aber seinerseits brauchte nicht etwa erst aus dem Neuplatonismus zum Christentum gewonnen zu werden. Nach *conf. V. 4* zu urteilen, ist ihm das Unbefriedigende auch des neuplatonischen Systems gleich klar vor Augen gewesen; was ihn daran interessierte, war der Gottesbegriff, der ihn aus den Fesseln des manichäischen Materialismus und Dualismus befreite. Dieser wirkte auf ihn mit der Gewalt einer neuen Entdeckung, die ihm nun endlich gestattete, sich dem Studium des Christentums unbefangen hinzugeben. Also ergab sich für Augustin die Verbindung der neugewonnenen neuplatonischen Gedanken mit dem Christentum von selbst aus seiner eigenen Entwicklung, um so mehr, da er ja in dem Christen, der ihm bis dahin am meisten imponiert, ihn auch bestimmt hatte, Katechumene zu werden, in Ambrosius, ebenfalls schon die Verbindung

¹⁾ Ob er sie wirklich gekannt hat, wird schwer zu entscheiden sein. Ich möchte es wenigstens in Bezug auf Origenes mit Koffmane behaupten.

philosophischer, neuplatonischer Bildung mit dem Christentum verkörpert sah.

Dennoch hätte es ja wohl sein können, dass ihm auch Victorinus in seinen Schriften zum Führer geworden wäre. Aber bestimmte Spuren dafür sind nicht aufzufinden. Sieht man Zusammenstellungen der neuplatonischen Elemente bei Augustin an, wie sie Lösche¹⁾ gegeben hat, so ist darin nichts zu finden, was speziell an Victorinus erinnert. Auch in der Sprache der ersten Schriften Augustins ist kein Anhaltspunkt zu entdecken. Das Charakteristische an dem Gottesbegriff, wie ihn Victorinus benützt und seiner christlichen Trinitätslehre zu Grunde gelegt hat, ist der reichliche Gebrauch der negativen Prädikate, hinter denen die positiven ganz zurücktreten, während umgekehrt bei Augustin von rein negativen Prädikaten weder hier noch später die Rede ist. Er hat Gott niemals ein *μὴ ὄν* geheissen. Dagegen zeigen schon die Soliloquia vorwiegend die allerdings auch neuplatonischen Lieblingsausdrücke Augustins für Gott *summum bonum* und *pulchritudo*, Worte die Victorinus gar nicht kennt. Augustin hat also in seinen ersten Schriften nicht gerade die spezielle Form des Neuplatonismus wie sie Victorinus vertrat. Er zeigt sich auch schon hier in manchem Stück christlicher als Victorinus, vgl. sol. 1, 2.: *Deus qui de nihilo mundum istum creasti*... das hat Victorinus überhaupt nie gesagt, im Gegenteil bestritten (vgl. oben S. 46).

Sodann käme in Betracht das, was bei Victorinus am meisten und am originellsten ausgeführt ist, die Trinitätslehre. Gore sagt, Victorin besitze schon eine auffallend ausgebildete vollständige Trinitätslehre, mit der er seinen Zeitgenossen in manchen Stücken voraus sei. Das ist auch richtig, wenn auf die Formeln sieht. Insbesondere war damals die starke Betonung der Homousie des Geistes noch keineswegs allgemein. Aber die spekulative Bearbeitung löst den Schein der Geschlossenheit vollständig auf. Man darf nur den Hymn. I. und III. ansehen, um ein Bild von dem wirklichen Stand der Trinitätslehre des Victorinus in kurzer Zusammenfassung zu bekommen. Da geht alles bunt durcheinander; das Bild einer in sich geschlossenen kreuzt sich mit dem einer subordinatianisch absteigenden, oder die Welt mit einschliessenden Trinität, das Bestreben nach spekulativer Behandlung lässt es noch lange nicht zu der harmonischen

¹⁾ De Augustino plotinizante, (Dissertation) Jena 1880.

Konsequenz des logischen Widerspruchs kommen, in der durch Augustin die Trinitätslehre als Dogma zum Abschluss gekommen ist. Man halte diese Hymnen neben das Athanasianum! Es zeigt sich auch hier noch, dass Victorinus überall in seinem Denken von einer Zweiheit ausgeht, so in Hymn. I., wo ausser Anfang und Schluss nur von der Zweiheit *effe - moveri* die Rede ist, oder in Hymn. II., wo nach den Versen *vivit Deus, vivit Christus*, das dritte entsprechende Glied fehlt, woraus man sieht, dass er in seiner persönlichen Frömmigkeit dem heiligen Geist neben dem *lógos* keine Stelle anzuweisen verstand.

Victorinus steht so in der Behandlung der Trinitätslehre noch ganz auf demselben Standpunkt, wie etwa Athanasius: starke Betonung der Homousie des Sohnes, sekundär und bloß um des Sohnes willen (auch dieses Argument ist dasselbe) auch der des Geistes, ohne noch ein Mittel, den hypostatischen Unterschied präzise und scharf auszudrücken, weil ein fester Begriff für „Person“ fehlt, dabei Subordination des Sohnes unter den Vater als die alleinige Wurzel der Gottheit, als den eigentlich doch allein wahren Gott, für den auch der Name Gott vorzugsweise reserviert bleibt. Soweit Theologe und nicht bloß Philosoph ist Victorinus strenger Altnicäner, Athanasianer. Dass er etwa Athanasius gekannt hat, dürfte keine zu gewagte Hypothese mehr sein, nach dem was seither beigebracht worden ist;¹⁾ den Alexander hat er ja I. 34 selbst citiert. Auch mit den Kappadociern muss er wohl bekannt gewesen sein, da er die Formel *ἐκ μιᾶς οὐσίας τρεῖς ὑποστάσεις*, als von einigen Griechen gebraucht, kennt und sie selbst verwertet, auch ein anderes von jenen vielgebrauchtes Motiv, die Trinitätslehre als das richtige Mittel zwischen heidnischem Polytheismus und jüdischem Monotheismus zu empfehlen,²⁾ in de *ὁμ.* rec. verwendet.

Also es war im Grossen und Ganzen die athanasianische Trinitätslehre, die Augustin bei Victorinus lernen konnte. Augustin war aber über Victorinus in einer Beziehung schon fortgeschritten, als er de ordine schrieb, also in der allerersten Zeit nach der Bekehrung: de ord. I. 29 wird Trygetius sehr ironisch behandelt, weil

¹⁾ Es kann dem noch hinzugefügt werden, dass auch das Hauptargument gegen den Homöusianismus, dass man von Ähnlichkeit der Substanz gar nicht reden könne, nur von Ähnlichkeit der Qualitäten, beiden gemeinsam ist, vgl. Athanasius de syn. 53 und Vict. adv. Ar. I. 23.

²⁾ Vgl. Harnack II, 257, 286.

er sagt: *Deum quando nominamus, non quasi mentibus ipse Christus occurrit, sed pater — Et hic quidem Deus est, sed tamen proprie patrem Deum scimus.* Also damals schon war es Augustin ganz gewiss, dass der Vater in der Trinität in keiner Weise mehr Gott sei als die anderen, dass der Name Gott überhaupt eigentlich immer vom trinitarischen Gott zu verstehen sei, während Victorinus über den Sprachgebrauch nicht hinausgekommen ist, *Deus* für den Vater zu gebrauchen (vgl. oben S. 32).

Neu ist sodann entschieden bei Victorinus gewesen der Ausdruck *copula* für den Geist, den Gore besonders hervorhebt. Im Wort freilich kann der Fortschritt nicht liegen; es ist vielmehr von Victorinus Standpunkt aus eher unglücklich gewählt, weil es schon eine zu starke Trennung voraussetzt (vgl. adv. Ar. IV. 22: *vivere et intelligere... sed sic simul, ut ne phantasia quidem copulationis sit.* Die Sache aber, die Auffassung des Geistes als des den vollen Zirkel der Gottheit erfüllenden dritten Prinzips wird nicht neu gewesen sein (vgl. Thomasius Dogmengesch. I. 259). Es ist aber bei Victorinus nur eine Betrachtungsweise unter anderen gewesen (vgl. oben S. 44). Das Wort *copula* findet sich für den Geist meines Wissens bei Augustin nicht, jedenfalls nicht in der Trinitate, sicher ist es nicht für ihn charakteristisch.¹⁾

Eine ungleich ausgebildeter und klarere Trinitätslehre als bei Victorinus findet sich bei Ambrosius (vgl. Tract. in symb. apost., cap. 6 über den Geist), unbeirrt von spekulativen Erwägungen und Deduktionen. An ihm hat sich Augustin gebildet, so dass er schon von Anfang an über den Standpunkt des Victorinus hinausgeschritten war. Dort finden sich auch Vorbilder für Augustins Versuche, mit psychologischen Analogieen das Geheimnis der Dreieinigkeit zu erläutern, z. B. die Dreieinheit *diligens-dilectus-dilectio* cap. 1. Dagegen ist merkwürdig, dass das einzige derartige Beispiel bei Victorinus, die Analogie *potentia visionis-visio* für Gott und den Sohn I. 40 und *visio-videre-discernere* III. 5 für alle drei, bei Augustin zwar in ähnlicher Weise, doch nicht genau entsprechend, wiederkehrt, aber nicht eigentlich als Analogie für die Trinität verwertet wird, weil noch dem *homo exterior* angehörig. Erst innerhalb der Seele sucht Augustin seine Analogieen (de Trin. XI.).

Die logische und ontologische Konstruktion der Trinität aber ist, wie Nirschl gewiss mit Recht bemerkt, etwas ganz Victorin eigen-

¹⁾ Vgl. Harnack III. 30.

tümliches, und wie er darin kaum Vorgänger hat, so ist ihm auch Augustin darin nicht gefolgt. Eine Dreiheit des Victorin, die von *esse - vivere - intelligere*, hat Augustin nicht in der Weise als eine unzertrennliche Einheit angesehen; er sah vielmehr, dass diese Begriffe eigentlich verschiedenen Stufen des Seins entsprechen, die zwar in der Seele vereinigt sind, aber nicht notwendig zusammengehören, daher zur Darstellung der Homousie nicht geeignet sind. So über das Verhältnis der Begriffe schon Sol. II. 1, über die Unmöglichkeit, sie für die Trinität zu benützen de Trin. X. 6 und X. 13. Allerdings hat Augustin in früherer Zeit einige Versuche gemacht, die Trinität in der Weise des Victorinus durch logische Deduktion aus dem Substanzbegriff zu finden. So ep. 11.¹⁾: *Nulla natura est et omnino nulla substantia, quae non in se habeat haec tria et prae se gerat, primo, ut sit, deinde ut hoc vel illud sit, tertio ut in eo quod est, permaneat. Primum illud causam ipsam naturae ostendat ex qua sunt omnia, alterum speciem per quam fabricantur et quodammodo formantur omnia, tertium manentiam quandam, ut ita dicam, in qua sunt omnia.* So sind in der Trinität alle drei Momente in einem, und was Gott thut, das thut die ganze Trinität in allen drei Personen. Ebenso de vera rel. 13. Das ist aber gerade eine Ausführung, die sich bei Victorinus nicht findet. Dagegen tritt die Verschiedenheit zwischen beiden gleich in jenem Brief sehr deutlich heraus, wenn es dort weiter heisst: *quod factum est per illam suscepti hominis dispensationem quae proprie filio tribuenda est, ut esset consequens et ipsius patris, id est unius principii ex quo sunt omnia, cognitio per filium...* Wenn das stark an Victorins Ausführungen über Gott als *cognoscibile* durch und im Sohn als *cognoscentia* erinnert, so denkt doch Victorinus dabei an den ewigen λόγος, Augustin hier an den historischen Christus. Jene logische Deduktion der Trinität aber hat Augustin später nicht mehr weiter verfolgt. Demnach wird schwerlich Augustin von Victorinus in der Trinitätslehre gelernt haben.

Weiter konnte Augustin von Victorinus in die Richtung auf Paulus und die paulinische Gnadenlehre gewiesen oder, da er ja jedenfalls vor seiner Bekanntschaft mit Victorin schon Paulus speziell studiert hatte, in dem Verständnis des Paulus gefördert werden. Nun ist aber wieder gerade die Seite an Paulus und paulinischer

¹⁾ Die Nummern der Briefe nach der Benediktinerausgabe von 1700.

Theologie, die Augustin vornehmlich anzog, die er auch weiterentwickelt hat, die Alleinwirksamkeit der unwiderstehlichen Gnade in der sündengeknechteten Menschheit, bezw. in denen, die durch Gottes ewigen Ratschluss zum Heil prädestiniert sind, dem Victorinus fremd geblieben. Er hat keine Prädestinationslehre gehabt, wie sie andere gleichzeitige Theologen wie Hilarius und Ambrosius hatten,¹⁾ sowenig wie er von gänzlicher Unfreiheit und Gebundenheit unter der Sünde etwas weiss. Wo man also besonders in den früheren Schriften Augustins Übereinstimmung mit Victorinus konstatieren kann, da sind es solche Äusserungen über Freiheit des Menschen, Natur des Bösen etc., wie sie von der auch sonst üblichen Lehrweise nicht abweichen. Bestimmte Anklänge herauszufinden, ist nicht möglich, weil eben Victorin hierin nichts originelles bietet.

In anderer Richtung kann man allerdings sagen (vgl. oben S. 62), dass Victorinus selbständig eine paulinische Lehre entwickelt hat, in den Äusserungen über die Rechtfertigung aus Glauben allein. Hier hat er ja nicht bloß wiederholt und kommentiert, sondern selbständig weitergebildet. Aber gerade hierin wiederum ist Augustin nicht nachgegangen, ganz besonders nicht in jener Äusserung über die Nichtverdienstlichkeit der Werke der Askese, die allerdings nur eine Konsequenz des rechtfertigenden Glaubens war. Eine weitere Ausführung solcher Gedanken hätte nicht zu Augustin, sondern zu Jovinian geführt, so dass Victorinus mit diesen Äusserungen in jene versteckte Unterströmung²⁾ des Paulinismus hineingehören würde, die von Zeit zu Zeit der Kirche zu schaffen machte. Da solches gerade in Rom nicht selten gewesen ist, so wäre am Ende noch ein historischer Zusammenhang denkbar, zumal da auch Victorinus gleich Jovinian den Glauben an die bleibende Jungfrauschaft der Maria nicht geteilt hat (vgl. Vict. zu Gal. 4, 4, besonders die allegorische Ausdeutung des *mulier* oder *foemina* S. 1177: *vita, quae cum corrupta est, merito vel foemina vel mulier nominatur*).

Nimmt man hinzu dass es sehr zweifelhaft ist, ob Augustin die Kommentare überhaupt vor 395 gekannt hat, dass auch in Augustins eigenem Kommentar zum Galaterbrief sich keinerlei Verwandtschaft mit Victorinus entdecken lässt, so wird es schwerlich mehr wahrscheinlich erscheinen, dass Augustin von Victorinus her die Richtung auf Paulus erhalten hat, oder darin bestärkt worden ist.

¹⁾ Vgl. oben S. 65.

²⁾ Vgl. den Artikel von Harnack in Zeitschr. f. Theol. u. K. 1891.

Noch ein Punkt wäre zu erwähnen, der in Harnacks Dogmengeschichte III. S. 250 berührt ist, wonach auch die augustinische Betrachtung Christi *sub specie praedestinationis* auf Victorin zurückginge und dieser ein Zeuge für die altabendländische Neigung zum Adoptianismus wäre. Nach der oben S. 58 f. gegebenen Skizze der Anschauungen des Victorinus wird auch hier nichts speziell an Augustin erinnerndes mehr übrig bleiben. Mir wenigstens war es unmöglich, irgend einen Beleg für jene Ansicht zu finden.

Demnach wird es nicht zuviel gesagt sein, wenn ich empfehle, die Hypothese von einem entscheidenden Einfluss des Victorinus auf Augustin fallen zu lassen. Soll seine geschichtliche Stellung näher bestimmt werden, so kann es nur dadurch geschehen, dass man ihn aus der Nähe Augustins entfernt und ihn enger anschliesst an griechische Theologie wie an griechische Philosophie. Um seine Bedeutung innerhalb der Geschichte der Philosophie hier beiseite zu lassen, würde also folgendes Resultat sich ergeben:

1. Er war einer der am meisten griechischen Theologen des Abendlandes.
2. Er war ein unerschrockener Vorkämpfer der nicänischen Sache in gefährlicher Zeit, als der ersten einer, die im Abendlande Erörterungen über diese Fragen anstellten.
3. Er war mehr Neuplatoniker als sich mit der Orthodoxie eigentlich vertrug.
4. Er war nicht in seinem theologischen Denken im Allgemeinen, aber aus irgend welchen Gründen persönlicher Neigung dem Paulinismus zugewandt und hat in seiner Exegese streng paulinische Sätze entwickelt, die sich in seine übrigen Gedanken nicht ganz einfügen.



Inhalts-Verzeichnis.

Einleitung	Seite 3
I. Leben und Schriften des Victorinus	„ 6
1) Die Hauptdaten seines Lebens	„ 6
2) Die schriftstellerische Thätigkeit	„ 7
3) Die Abfassungszeit der Hauptschriften	„ 9
4) Die Motive seines Übertritts zum Christentum	„ 12
II. Die theologischen Anschauungen des Victorinus	„ 17
A. Seine Stellung zu Dogma, Schrift und Kirche:	
1) Dogma	„ 17
2) Schrift	„ 19
3) Kirche	„ 20
B. Der Gottesbegriff	„ 21
C. Die Homousie des Sohnes	„ 24
1) Der Sohn als λόγος im Allgemeinen, als Prinzip der Aktua- lität in Gott	„ 24
2) Der λόγος als das Prinzip der Aktualität in Beziehung auf das Sein Gottes ausser sich	„ 32
3) Der Unterschied vom λόγος in Gott und ausser Gott	„ 36
D. Die Homousie des Geistes	„ 41
E. Die Schöpfung	„ 45
1) Die Welt	„ 45
2) Der Mensch	„ 49
F. Christus und das Heil	„ 54
G. Die Aneignung des Heils	„ 61
1) Die Anschauung des Victorinus vom Glauben	„ 61
2) Die paulinischen Äusserungen und ihre Bedeutung im Zu- sammenhang der Gedanken des Victorinus	„ 62

III. Victorinus und Augustin	„ 68
1) Die Zeugnisse Augustins für seine Bekanntschaft mit den christlichen Schriften des Victorinus	„ 68
2) Die Wahrscheinlichkeit näherer Beziehung zwischen beiden:	
a) in Beziehung auf Verbindung von Neuplatonismus und Christentum	„ 73
b) in Beziehung auf die Trinitätslehre	„ 75
c) in Beziehung auf die paulinische Glaubens- und Gnadenlehre	„ 78
d) in Beziehung auf die Christologie	„ 80



Druckfehler.

- Seite 8 Zeile 8 von unten lies absit **a** nobis, statt absit nobis.
Seite 9 Zeile 3 von oben lies impulsu statt impulsio.
Seite 15 Zeile 19 von oben lies Harnack, D.-G. II. 24 statt III 26.
Seite 19 Zeile 1 von unten lies Ps. 45, 2 statt Ps. 44, 2.
Seite 28 Zeile 1 von oben lies Homousie statt Homöusie.
Seite 28 Anmerk. 2 lies *οὐσία* statt *οὐσία*.
Seite 30 Zeile 3 von unten lies **I.** 33 statt II. 33.
Seite 32 Zeile 5 von oben lies beatitudinem statt beatitudinem.
Seite 36 Zeile 10 von unten lies I. 26 statt I. 20.
Seite 39 Zeile 10 von unten lies **II.** 11 statt III. 11.
Seite 40 Zeile 21 von unten lies entwickeln statt enwickeln.
Seite 40 Zeile 14 von unten lies verliert, statt ;.
Seite 48 Zeile 11 von unten lies einem **gewissen** Grade statt einem Grade.
Seite 52 Zeile 11 von unten lies , und statt . und.
Seite 55 Zeile 7 von oben lies Flüchtigkeit statt Flüssigkeit.



Thesen.

1. Das Johannesevangelium erhebt selbst nicht den Anspruch apostolischer Abfassung.
 2. Aus Rm. 3, 25 f. ist der Gedanke einer Beziehung des Todes Christi auf die strafende Gerechtigkeit Gottes nicht zu entfernen.
 3. Die Selbstbeurteilung Augustins in den Confessionen, dass er in seiner vorchristlichen Lebenszeit ein Sünder vor Andern gewesen sei, entspricht nicht der Wirklichkeit.
 4. Der Einfluss der persönlichen Momente bei der Trennung der lutherischen und reformierten Kirche wird gewöhnlich unterschätzt.
 5. Das Schriftprinzip ist kein charakteristisches Merkmal der Reformation gewesen.
 6. Das Ziel des Protestantismus ist der Katholizismus.
 7. Der Begriff des christlichen Staates schliesst einen unerträglichen Widerspruch in sich.
-

Lebenslauf.

Ich, Reinhold Schmid, bin geboren am 28. Oktober 1870, als Sohn des Pfarrers Karl Schmid in Deufringen im Königreich Württemberg. Ich habe die gewöhnliche Bildungslaufbahn eines württembg. Theologen durch das niedere und höhere theol. Seminar durchgemacht. Nachdem ich im Jahre 1892 mein theol. Studium in Tübingen beendet hatte, war ich zwei Jahre als Vikar im württembg. Kirchendienst, um darauf einen längeren Urlaub zu nehmen, dessen grösseren Teil ich in Kiel mit Ausfertigung der vorliegenden Arbeit und weiterem theologischem Studium zugebracht habe.

Schmid, Reinhold

Marius Victorinus Rhetor und seine Beziehungen zu Augustin

Kiel 1895

A.lat.b. 2140

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11540506-5